إصدارات المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية

عز الدين سليم

جدل الكتابة والتجربة

ياسر جاسم قاسم

الاهداء

الى حرية الفكر وابطالها في التأريخ

الى الذين يؤمنون بالانسان كقيمة عليا

الى الذين يؤمنون بان الفرض على الانسان كفر

الى الذين يؤمنون بأن الدين هو الانسان وان قيمه جاءت في خدمته

الى عبد الزهراء عثمان الانسان

اهدي هذا الجهد

"نحن لا نسمح بعراق يبنى على الطائفية ،واذا كان الشيعي طائفيا فاننا لا نقبل به، شيعي يحارب الاخرين، لا نسمح به، يلغي هويات الاخرين لا نسمح به، نريد عراقا موحدا غير طائفي يؤمن بالتعددية السياسية والمذهبية والقومية ، هذا ما نصبوا اليه، لكننا نطالب بحقوقنا وندافع عن حقوق الاخرين، لا نقبل بظلم الاخرين"

المفكر

عز الدين سليم

المقدمة

قد يتسائل سائل ويقول لم الكتابة في فكر عز الدين سليم وما السبب في ذلك وللإجابة عن هذا السؤال هنالك عدد من الأسباب المحورية والمهمة:

منها: ان هذا المفكر عاش في داخل المؤسسة الإسلامية الشيعية وعمل على نقدها نقداً بناءً لغرض الاصلاح والتطوير والنهوض بها من براثن ما علق بها ومن الاستبداد الذي عاشته بمصادرة حريات الآخرين والى الآن، فحاول سليم ان يخلي المؤسسة من الاستبداد والدكتاتورية والالغاء، ولكنه وعلى الرغم من نجاحاته في التنظير لكنه لم يغير شيئاً من مؤسسة فقهية متحجرة على نمط معين ترفض نقد الآخرين لها فبالنتيجة عملية نقدها هو محض من خيال.

ومنها: استطاعة هذا المفكر العيش وفق الرؤى الفكرية التوفيقية باحترام الآخر والانتساب له حتى، وهذه الرؤية التوفيقية حصلت لدى سليم بالجمع مابين الغرب المتحضر المفيد لهويتي الثقافية وما بين التراث التنويري.

ومنها: ان المفكر سليم استطاع ان يغير الكثير من أفكاره التي ابتدأها في مسيرة حياته الأولى، ثم تغيرت وسارت وفق منهجية عالية المستوى قائمة على أساس ديني اصلاحي متمثلة بحكومة الإنسان، والانقلاب الفكري الذي حصل لدى سليم بتبنيه حكومة الانسان بدلاً من الحكومة الاسلامية التي طرح منهجيتها في كتابه "الاسلام ورسالته الخالدة" فهذا الانقلاب من الحكومة الاسلامية الى الانسانية يدلل على رؤية سليم الرائدة في كونه مثقف تنويري قادر على تغيير فكره نحو الصلاح والبناء.

ومنها: شجاعة سليم بالنقد الواضح للمؤسسة الإسلامية ككل وهذا يجعل منه مفكراً مهماً ذو رؤية اصلاحية كبيرة كونه من داخل المؤسسة الاسلامية ويعمل على اصلاحها وليس من خارجها وهذا يجعل من الأمر الاصلاحي أصعب بكثير من القائم بالمهمة من خارجها والسبب في ذلك: انه سيواجه تياراً تكفيرياً تجاه عمله من داخل المؤسسة حيث سيكون المتطرفون أقرب اليه.

ومنها: كون هذا المثقف بصرياً من البصرة الرائدة الرائعة التي انتجت وعلى مر عصورها ثقافة تنويرية عظيمة من التراث المعتزلي، واخوان الصفا، وابراهيم النظام، والجاحظ، والفراهيدي، والاصمعي، والحسن بن الهيثم، والحسن البصري، وابو نواس، ومن العصر الحديث السياب، والبريكان، ونوري جعفر، ومحمد جبار المعيبد وغيرهم، حيث القائمة تطول وتطول. وها هو عبد الزهراء عثمان المفكر الاصلاحي الانساني التنويري يخرج منها مناغماً اخوان الصفا في رؤيته وهو غير مقرؤ قراءة نهضوية رائدة إذْ وحسب اطلاعي على كل ما كتب عنه تقريباً لم يقم كاتب واحد بابراز الجانب النهضوي لدى سليم في كتاب متخصص في ذلك والقول بان سليم كان من رجال النهضة والتنوير إلاَّ كتابات تعمل من هنا وهناك على استدرار العواطف والتكلم بالشأن السياسي لسليم بعيداً عن الرؤى النهضوية الفاعلة لدى هذا الرجل فاطلعت على رسالة دكتوراه للدكتورة فرات عبد الحسن الحجاج لم يك فيها سوى نقول مستلة من كتابات سليم ولا يوجد جهد تحليلي من لدن الكاتبة حول رؤى سليم في الاصلاح السياسي سوى انه قال في كذا وكتب في كذا مما اعتبره من الجهود الضائعة غير المركزة على سليم الإنسان وليس السياسي والشهيد على الرغم من احترامنا لهذه المسميات.

سليم وباعتباره مفكراً فقد قرأناه جدلياً ولاسيما في المحافظة على الهوية العربية والإسلامية، منطلقاً من رؤاه في المحافظة على الهوية من كونه يراعي

الهوية وينفتح على الآخر وهذا أهم ما يميز محافظته على الهوية فهويته غير منغلقة.

انقلاب المفكر سليم في التفكير من تأسيس الحكومة الإسلامية الى رؤيته الثاقبة التي ختم بها حياته الفكرية ألا وهي حكومة الانسان الحكومة التي نادى بها سليم تبني البشر قبل الحجر، الحكومة هذه تعمد الى رؤى الحقيقة وتعمل على ازالة الغموض المتأتي من تبني سياسة حكومة إسلامية تعمل على إلغاء الآخر على الرغم من الضمانات التي وضعها سليم في حالة الحاجة الى تطبيقها مما حدا بسليم بالتفكير بنمط حكومة الإنسان النمط المبتنى على تبني نموذج الديمقراطية الغربية والاستفادة من التراث التنويري لهكذا حكومة في مراعاة الآخر مهما يكن ذلك الآخر. هذا مما حدانا الى ان نفرد فصلاً كاملاً في هذا الكتاب لنقاش هذا الموضوع الهام والمثير للجدل.

وغيرها من المواضيع التي ناقشناها مع أو ضد المفكر سليم وتناولناها وهي من اكثر المواضيع المثيرة للجدل لاسيما فيما يخص الإسلام السياسي، ورؤاه حول اصلاح السياسة وليس اقحام الدين فيها، ونظرته للموروث، وتناظره في الرؤى مع مفكرين آخرين اقتفوا نفس النهج الفكري في محاربة الموروث السيء الصيت بالتالي فشخصية عز الدين سليم التي حاول الكثير التقليل من شأنها وتغييبها عن المشهد الفكري نحاول ومن خلال هذا الكتاب إعادة الاعتبار اليها، وإعادة قراءتها ومناقشتها ملياً خصوصاً وان مؤسسات كثيرة على رأسها الدينية حاولت التضليل والتقليل من شأنه في واقعه الفكري.

ان شخصية عز الدين سليم ذات رؤى وابعاد ينبغي التوقف عندها كثيراً بعض هذه الرؤى يكاد يكون خطراً جداً خصوصاً نقوداته الواضحة للمؤسسة التي انتمى اليها هذا الرجل المفكر.

ومن هذا المنطلق قسم هذا الكتاب الى اثنى عشر فصلاً حاولت من خلالها تغطية اغلب الجوانب الفكرية التي تناولها هذا المفكر ابتداءً من مفهوم مدرسته الفكرية وبعث سؤال مفاده: الى اي مدرسة فكرية انتمى سليم؟ ووجهة التغيير لديه، كيف تتم، ورؤى مالك بن نبي التي تأثر بها سليم كثيراً في انطلاقاته الحضارية.

والفصل الثاني الذي تحدثت فيه عن نظرة وفكر الاصلاح لديه وكيف تبناه ووفق أية منهجية لبناء المجتمع الذي انتمى اليه سليم، ومفاهيم التعددية الثقافية.

اما في الفصل الثالث فقد تحدثت عن رؤاه في التسامح التي تعتبر من أهم الأمور المثيرة للنقاش والجدل في ظل تبني الإسلام السياسي منهجية العنف في مصادر الآخر.

اما في الفصل الرابع فقد ناقشنا شعاراً رفعه سليم مفاده: لا لتسييس الدين نعم لتديين السياسة أي اصلاحها وقد ناقشنا هذا المفهوم لأهميته الكبيرة في بعث رؤى التنوير.

اما في الفصل الخامس فقد ناقشنا رؤى سليم في بناء المجتمع بعد ان ناقشنا البناء الثقافي الذي يتبناه سليم ورجعنا لمناقشة البناء الاقتصادي لأن الخطة التنموية لسليم تقوم على ثلاثي مهم وعالمي وأممي لبناء مجتمع ينبغي تنميته اقتصاديا وسياسياً وثقافياً فقمنا بمناقشة الرؤى الثقافية وبعض الرؤى السياسية ومن ثم الرؤى الاقتصادية.

اما في الفصل السادس تعرضنا لمقاربة فكرية مهمة بين عز الدين سليم والمفكر المغربي محمد عابد الجابري، حيث سيجد القارئ وعلى امتداد الكتاب دراسات مقارنة بين سليم والجابري، وبينه وبين اركون، وبينه ونوري جعفر، وبينه وعلي الوردي، مما يدلل تشعب سليم الفكري واجتهاده الفكري الذي قاده الى ان يلتقي مع بعض افكارهم.

اما في الفصل السابع فقد تناولنا منهجية المفكر سليم في التاريخ والفكر وهو من الفصول الهامة الشارحة لنظريته في هذا المجال.

اما في الفصل الثامن فقد تحدثنا عن رؤى سليم في حركة التاريخ ومقاربات ومقارنات فكرية بين سليم وتوينبي وابن خلدون وغيرهم ممن استقى منهم سليم وانفتح عليهم.

اما في الفصل التاسع وقد اقتربنا من نهاية الكتاب فقد تحدثت عن رؤى سليم في المعالجة لازمات المجتمع السياسية والثقافية.

وفي الفصل العاشر تحدثت عن النظرة التربوية في فكر عزالدين سليم.

وفي الفصل الحادي عشر تحدثت فيه عن انقلاب سليم وتحوله من مفهوم الحكومة الإسلامية إلى مفهوم حكومة الإنسان ودلالات هذا التحول.

وفي الفصل الأخير ونتيجة لتوسع سليم في فكره فقد فهمه الكثيرون على انه منهم، فالعلمانيون يقولون منا، والاسلاميون بعضهم يقولون منا وبعضهم يحاربونه، وهكذا انهينا هذا الكتاب وهنا لا بد ان اشير الى مسائل مهمة تخص هذا الكتاب.

- ان على القارئ ان يقرأ الكتاب من بدايته حتى نهايته، ثم يحكم عليه فالكتاب وحدة مترابطة وإذا قرأ بفصل وترك أخر سوف يفوت القارئ أموراً لا يستطيع استدراكها وبالتالي سنتعب القارئ كثيراً في عملية التواصل الفكري مع الكتاب.
- الدراسات المقارنة والبحثية التي وردت في الكتاب نتيجة لأن المفكر سليم كان واسعاً جداً مما حدى بنا لمناقشة هذا التوسع والوقوف على أكثر الأمور جدلية لأن سليم يشتغل على منطقة خطرة فهو من المؤسسة الإسلامية ويعمل على إنتقادها وبقوة كبيرة جداً.
- الكتاب هذا كان لابد أن يرى النور ليسلط الضوء على شخصية بصرية فكرية رائدة في مجال الاصلاح والتنوير والنهضة وليس الحداثة فالحداثة بعيدة عن فكر سليم وهو بعيد عنها لان مفهوم الحداثة المهم والأساس في تنمية

المجتمعات لم يتناوله سليم لا من قريب ولا بعيد لأنه مصلح يعمل على آليات اصلاح المجتمع وفق أسس التنوير والنهضة.

الشكر الجزيل للاستاذ علي عثمان الذي قام بطبع هذا الكتاب وتقديم اهم المصادر التي اعتمدناها فيه، وشكرنا الكبير للاستاذ يحيى عثمان محمد مدير المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية على رعايته لطبع الكتاب.

القارئ العزيز ارجو ان وجد هفوة او خطأ ألا يبخل بملاحظاته الينا وعبر عناويننا البريدية وذلك لأن الكتاب بعد هذه المقدمة يخرج من المؤلف الى القارئ.

نأمل ان نكون قدمنا عزالدين سليم الى القارئ العربي والعالمي مفكراً مصلحاً عبر آليات بحثية ونقدية اشتغلت عليها طوال الفترة السابقة، فهذا الكتاب هو عبارة عن دراسة بحثية تحليلية نقدية تطرق اموراً في غالبيتها غير مطروقة سابقاً في فكر سليم.

واكرر اعتذاري للقارئ لانه سيتعب حتماً في متابعة هذا الكتاب المتشعب بتشعب فكر سليم وبتشعب ملاحقتنا لهذا الفكر عبر الدراسات النقدية والتحليلية والبحثية التي قدمناها عبر هذا الكتاب. أمل ان يكون هذا الكتاب كتاباً مفيداً لقارئه ونتاجاً تاريخياً يبحث في نهضة أمة ويبحث عن مستقبل نير وحاضر نهضوي عظيم.

ياسر جاسم قاسم

ربيع /2012

البصرة الفيحاء

الفصل الأول

أبعاد المدرسة الفكرية لعز الدين سليم

أولاً: مدرسة سليم الإصلاحية

تكاد تكون المدرسة الفكرية التي ينتمي لها سليم هي المدرسة الإسلامية ذات الشروط والأطر النهضوية الفاعلة في دعم عملية الاصلاح ومنهجيته من داخل الاسلام والتأثر بالآخر حسب مبدأ الاقتباس المشروط بالحفاظ على هويته الحضارية، وهذه المدرسة تمثلت فيما مضى بجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبدة وفيما بعد مالك بن نبي وغيرهم من المفكرين الذين حاولوا ان يخرجوا التعاليم التنويرية التي بعثها الإسلام ليصلح حال الأمة مع المحافظة على الثوابت الرئيسة للدين، وقد كان معجباً بهذه المدارس التي تناولناها من قبيل الافغاني وبن نبي غاية الاعجاب، ومنها ما تناوله حول دعواتهم حيث اعتبر انهم ادركوا ان المسلمين يغطون في نوم عميق وقد تفاوتت تلك الدعوات بين دعوة بقيت حبيسة في إطار حماسة فرد واحد متوثب الشعور والحس، وبين دعوة تحولت الى وثبة بلد أو قطاع من الأمة استبسل في وجه الغزاة ثم توارى عن المسرح مظلوماً.

وكما اسلفنا فهو معجب غاية الاعجاب بتجربة بن نبي وجمال الدين وآخرين، من مصلحي المؤسسة الإسلامية الذين تبنوا منهجية الاصلاح من داخل المؤسسة نفسها، مما كان لهم تاثيراً كبيراً في نفوس المسلمين لاسيما بعد دخول الغرب إلى بلاد المسلمين، إذ يقول ما نصه: ((وقد اجاد المرحوم مالك بن نبي المفكر الجزائري المسلم حين اطلق على دور رجال تلك المرحلة ــ يقصد مرحلة بعد دخول الغرب الى المسلمين ــ بدور الأبطال إذْ لمع في ليل تلك الحقبة المظلمة من تاريخ الامة الإسلامية اسم: جمال الدين الافغاني والمهدي الكبير في السودان ومحمد سعيد الحبوبي ورجال جمعية النهضة الاسلامية في العراق وعبد الكريم

الخطابي في المغرب وامثال اولئك كثيرون لمعوا كالنجوم في ليل محنة العالم الإسلامي الكبير ثم اختفوا لينحني التاريخ اجلالاً لبطولاتهم المجيدة))(1).

فاعتبار هذه الأسماء كبير لدى سليم حتى انه يمثل بطولاتهم بقدرتهم على الاستبسال والمقاومة في دنيا المسلمين، وبداية المواجهة للغزو الأوربي الجديد، وهنا نتوقف مع المفكر سليم فهو محافظ من الدرجة الأولى على مفهوم الهوية وعدم الانغماس في حضارة الآخر ويدعو الى الأخذ منه اخذاً مشروطاً، وهذه هي منهجية الافغاني وبن نبي في التعامل مع الغرب، وهي منهجية واضحة في التعامل ولكن عملية الانغماس مع الغرب باتت اليوم لا مناص منها، إن لم نضع الضوابط الصحيحة للتعامل بسبب الوسائل العولمية التي تدخل في تفاصيل حياتنا والتي اغفلها المفكر سليم. وينبغي ان ننتبه كذلك ان الحفاظ على هويتنا ينبغي ألا يجعلنا متقوقعين على انفسنا. ورغم كل هذه الأمور فان سليم يعتبر ان تلك الحركات قد ولدت قناعة لدى الواعين من ابناء الامة: ان الخلل بات قائماً في المحتوى الداخلي للأمة "وعي الامة" وشعورها بالمسؤولية وشخصيتها المعنوية وما لم يتغير هذا الواقع الذي طرأ على تركيبة الأمة الإسلامية فان أي جهد آخر مهما بدا كبيراً وهاماً فان أثاره الايجابية ستضعف تحت مطارق شراسة الهجمة الحضارية الجديدة وما تمتلك من ادوات ووسائل فتاكة وقد تكون هذه اشارة منه الى الوسائل العولمية.

وهنا اتوقف معه كذلك عند مصطلح الأمة فلا توجد أمة إسلامية بالمعنى الدقيق فالأمة تعني الجماعة المتشابهة واذا أردنا ان نضع اوجه تشابه بين شعوب الأمة الإسلامية لراينا الاختلاف أكبر بكثير، فنحن لدينا أمم اسلامية وليس أمة واحدة، فهل هنالك شخص يمكن ان يقتنع ويقول ان الأمة التونسية مشابهة للأمة

---

(1) عبد الزهراء عثمان محمد، الإمام محمد باقر الصدر رائد حركة التغيير في العراق، المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية ، العراق ــ البصرة ، ط2، 1425، ص14.

العراقية، أو الأمة الماليزية مشابهة للأمة البحرينية، وهلما جرى هذا ضرب من الخيال وكذلك الحال ينطبق مع مفهوم الأمة العربية فلا توجد أمة عربية بل أمم عربية فلذلك مصطلح الأمة الإسلامية أخطأ عز الدين سليم في استخدامه حال من اخطأ من المفكرين الذي سبقوه والذين سايروه فالأمة التي يدعو سليم لإصلاحها هي أمم ولاصلاحها يجب ان تكون هنالك خطط متنوعة تناغم كل أمة على جنب، ويوجد تشابه في بعض الأطر العامة لخطة الاصلاح. ولكن قد يتسائل شخص ويقول ان سليم قد قصد ان الامة الاسلامية التي تدين بالدين الإسلامي كمشترك بينها يوحدها ولا يقصد التشابه بين شعوبها بالأمور الإجتماعية أي كمجتمعات مختلفة وهذا قد يكون فيه جانب من الصحة فهو قد يقصد ذلك ولكن المصطلح لم يستخدمه الاستخدام الأمثل.

ثانيا: التغيير في نظر المفكر سليم

ويعتبر سليم التغيير قد وقع فعلاً منذ نهاية عشرينات القرن الماضي حيث بدأ الواعون ينحون نحواً تغييرياً في غمرة عملية رفع الأمة الى مستوى استئناف مسيرة الحياة والنهضة مجدداً متخذين من نص إسلامي أساس لعملهم وهو ((ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم))، وحين يضع تحديداً زمنياً لبداية الوعي التغييري الذي بدأ ينساب في ربوع المسلمين كما يعبر سليم فانما يضعه بلحاظ الأثار التي نتجت عن هذا التوجه على صعيد الواقع وكما يراه سليم وإلاَّ فان ارهاصات الحديث عن التغيير وضرورته بدأ مبكراً وفي كتابات جمال الدين الأفغاني في العروة الوثقى أثار لهذا المنحى، كما ويعتبر سليم ان (ابو الاعلى المودودي) كان رائداً في التغيير كذلك على الرغم من توقفات المفكرين الكثيرة مع المودودي الذي كان متعصباً في كثير من اطروحاته على الرغم من اعتبار سليم ان التخطيط على مستوى متطلبات الفهم لطبيعة المهمة بدأ واضحاً في حركة الاخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا عام 1928هـ، وهنا نتوقف مع المفكر سليم الذي اعتبر أبو الأعلى المودودي من مؤسسي الرؤى التغييرية وذكره في سياق ذكره لجمال الدين الافغاني، فالافغاني يختلف كثيراً عن المودودي من حيث اطروحاته الحضارية التي دعت وبشكل كبير الى رؤى التحديث القائم على الأخذ من الغرب بما ينهض بالمجتمع والرجوع إلى تعاليم الإسلام الصحيحة التي تنهض بالمجتمع. أما المودودي (1903-1979) المولود في الهند، في عائلة صوفية شديدة التدين فقد جهد للخروج من الوسط الديني الصارم واصبح صحافياً وكاتب مقالات ودخل النشاط السياسي وادخل مفاهيم اشد راديكالية من مفاهيم الاخوان المسلمين من قبيل

(الجاهلية) التي تسمُ مجتمعات ما قبل الاسلام وعصرنا، و(الثورة الاسلامية) معرفاً بذلك الإسلام على انه ايديولوجيا سياسية وظيفتها النظر الى المجتمع والانسان نظرة شمولية، وفكر المودودي في صياغة دستور إسلامي فهو الامكانية الوحيدة لتحقيق دولة إسلامية حقيقية، وعرف الإسلام كطريق ثالث بين الراسمالية والاشتراكية، ويقول المودودي كما البنا بوجوب توجه النشاط الإسلاموي إلى قطاعات الحياة الإجتماعية كلها وليس الاهتمام بالشرع والفقه والعبادة فحسب. اسس المودودي في العام 1941 "جماعتي إسلامي" على البنية نفسها التي يتشكل بها تنظيم الاخوان المسلمين وهنا يسمى المرشد بالأمير لكن هذا الحزب أكثر نخبوية من تنظيم الاخوان ويمارس الحزب تكتيك اختراق جهاز الدولة، وتسلك هذه الجماعة في الوقت نفسه سلوك حزب سياسي وتقدم نفسها للانتخابات، وقد كان للمودودي نشاطاً سياسياً مباشراً أكثر من البنا إذْ عارض تقسيم الهند في العام 1947 ثم الباكستان عام 1971، وقاد حملات وطنية ضد حزب الشعب الباكستاني **Pakistan People Party** الذي كان يتزعمه علي بوتو وضد نظام المارشال أيوب.

أما حسن البنا الذي كان مغيراً كذلك بنظر المفكر سليم فقد أسس حسن البنا (1906-1949) وهو معلم مصري جمعية الأخوان المسلمين في العام 1928 وانبنت الجمعية في بداياتها على إنموذج أخوية دينية، تقتضي طاعة المرشد ثم صارت تنظيم يتشكل من المرشد والمجلس (لجنة مركزية) فأنشأت وهيمنت على منظمات اجتماعية (من نقابات وحركات نسوية وطلابية)، وبرز منها تنظيم سري شكل جيب جناح عسكري في حرب فلسطين في العام 1947، أكد البنا تأكيداً مطلقاً أولوية النشاط الإجتماعي والسياسي وقدمه على الالتزام التام بالشريعة الإسلامية، وهذا ما سجل القطيعة مع الأصولية التقليدية ــ وفي راينا ان من هذا المنطلق يعتبره عزالدين سليم رائداً في حركة التغيير وهو منطلق مهم ــ وشدد على

ضرورة تأمين العدالة الإجتماعية ليس من طريق عمل البر الفردي إنما من خلال تولي الدولة شأن الزكاة وتوزيعها، ونادى البنا بإعادة تنظيم تام للمجتمع طبقاً لمفاهيم القرآن الأساسية (شعار الأخوان القران دستورنا) إنطلاقا من إقامة دولة إسلامية حقيقية، ويرى البنا ألا مجال لتطبيق العقوبات التي نص عليها القرآن أي الحدود مثل الرجم عند ارتكاب الزنا ــ وفي رأيي أيضاً ان سليم اعتبر الأخوان مغيريين من خلال هذه الأراء التي تضرب بعض النصوص الإسلامية بالصميم ــ إلا عند اقامة مجتمع إسلامي أصيل يسوده العدل، وهذا الرفض للالتزام التام بالنص ما دام المجتمع لم يصلح بالفعل السياسي يؤكد المظهر التقدمي الذي تبديه الحركات الإسلاموية عند بدايتها، وينتقد حسن البنا في الصعيد الدولي التوجه القومي ويرجو إعادة بناء الأمة.

وقتل البنا بأدي رجال البوليس السري أثر اتهامه بتدبير أغتيال رئيس الوزراء المصري في العام 1948 وهو اتهام لاشك ببطلانه.

واليوم يعد حسن البنا والمودودي مصدراً لفقه الحركات الاسلاموية المتطرفة السنية اذ اسهمت ترجمتهم الى عشرات اللغات في دق مفاهيمها الأساسية فهما قريبان جداً من بعضهما، حتى ولو لم ينسجما كلية، وقد شكلت التنظيمات التي اسساها رحم كبريات الحركات الإسلاموية المعاصرة، حتى وان شهدنا ظهور جماعات أشد راديكالية منهما منذ أواخر أعوام السبعينيات إنما اقل تاصلا منها بكثير في العالم الإسلامي ومتاثرةً هذه المرة بفكر قرين الأباء المؤسسين الأصولي ألا وهو سيد قطب.

ومن هنا فان التغيير الذي قصده سليم من خلال هاتين الجماعتين هو تغيير في المفاهيم العامة للإسلام وكما اشرنا في سياق حديثنا عن الجماعتين لان سليم لم يمتدح هذين التغييرين أو يستحسنهما بل أشار اليهما ، وهذا لا ينكر ان هاتين الحركتين اسستا لتغيير واضح واسستا كذلك لظهور التعصب الحديث المتمثل

بالحركات الإسلامية الراديكالية ــ لذلك نتعارض مع المفكر سليم بان التغيير كان مشابهاً للتغيير الذي احدثه جمال الدين الافغاني فهو لم يؤسس لراديكالية إسلاموية كما هؤلاء (المودودي والبنا)، وحتى فكر سليم كان فكراً منفتحاً على الآخر ومغيراً مختلفاً عن فكر هاتين الجماعتين، فلذلك كان حرياً ان يعتبر التغيير الذي احدث من قبل هاتين الجماعتين انما هو تغيير سلبي للغاية.

ويناقش اوليفييه روا المختص بشؤون الحركات الإسلامية في كتابه (نسب اسلاموية) ويقصد بالاسلاموية بالحركات المتطرفة الاصولية فبخصوص جماعتي اسلامي، فقد ظل نشاطها محدوداً في شبه القارة الهندية وعلى المهاجرين منها حتى وان راجت مؤلفات المودودي في المجتمعات الإسلامية أجمع، وعليه تتناثر خلايا الــ"جماعت" من بريطانيا حتى جنوب افريقيا مروراً بجزيرة موريس ويعد فرعها الباكستاني هو الاكبر لأن فروعها الهندية والبنغلاديشية فقدت الكثير من اعتبارها بسبب معارضتها لاستقلال بلدانها وتمكنت الــ"جماعت الباكستانية" رغم محدوديتها جغرافياً وضعفها انتخابياً من لعب دور سياسي كبير بفضل الدعم الذي قدمته الى الجنرال ضياء اثر انقلابه في العام 1977 ومارست الجماعت سياسة تأثير في الحكومة عندما اخترقت الادارة الحكومية العليا ومنها الاستخبارات العسكرية الباكستانية (**isi**) وحانت ساعة مجدها في اثناء الحرب الافغانية حيث خدمت سياسة الحكومة الباكستانية كعنصر ارتباط وذلك بدورها في اختيار الاحزاب الافغانية التي تستحق الحصول على المساعدة الامريكية فقد صار "حزبي اسلامي" قطب السياسة الباكستانية في افغانستان من خلال الــ"جماعت" بل كانت فاعلة في تجنيد المتطوعين القادمين من جميع البلدان للقتال في افغانستان من خلال تعاونها مع الاخوان المسلمين، وهذا دليل على راديكليتها وتعصبها وتطرفها مما يجعل عزالدين سليم غير موفق باختيار المودودي الذي اسس لهذه الجماعة كعنصر تغيير ساهم في وضع أسس تغييرية في المجتمعات الإسلامية، خصوصاً وان الخط

الفكري الذي انتمى اليه سليم والمتمثل بخط الافغاني وبن نبي وسلوكه الفكري نفسه يختلف جذرياً عن سلوكيات الاخوان و"الجماعت" المتطرف الذي قاد الى ما نراه اليوم من سلوكيات متطرفة تعم العالم الإسلامي، وقد يكون اختياره لهما كمثالين في التغيير لما اسلفنا من شرحنا لهاتين الحركتين من كونهما غيرتا خططاً كثيرة اوضحنا بعضها في قيادة المجتمع الإسلامي ومع ذلك اسستا لتطرف كبير يعم بلاد المسلمين اليوم وتأصلت الجماعت بين صفوف السكان المسلمين في انكلترا واسست المؤسسة الإسلامية في مدينة ليسيستر.

كما ادخل الإسلامويون هؤلاء مع ظهور المودودي مفهوم الجاهلية الحديثة اي فكرة ارتداد المجتمع المعاصر الى حالة الجهل التي سادت في عصر ما قبل الإسلام، واذن ينبغي اعتزال هذا المجتمع في البداية من خلال اعتزال شخصي هو عموماً مجازي أكثر منه حقيقي، هجرة داخلية ترمي الى النهل من الذات والعثور على اصالتها في اعتزال روحي تحت توجيه المرشد، وهنا يظهر بعد صوفي أكيد يمكن ان يقودهم الى سلوك زمرة بل كذلك إلى موقف ثوري بالنسبة لأكثر الراديكاليين تشدداً، لأن هذا الاعتزال هو مستهل اعادة فتح المجتمع أسوةً بعمل النبي حينما ترك مكة بايدي (الكفار) ليقيم في المدينة فئة المؤمنين الأصيلة قبل ان يرجع مظفراً إلى مكة بعد انقضاء عشر سنين وهكذا فان سيد قطب هو الذي دفع بهذا المفهوم وأوصله إلى أقصى نتائجه ألا وهي: (الجهاد فرض عين)، وهذا هو قمة الارهاب الذي اسس له هذا الرجل.

لكن الاعتراف بسقوط المجتمع ثانية في الجاهلية يعني ايضاً شطب كامل ثقافة العالم الإسلامي وتاريخه، وعليه فأصولية الإسلامويين هنا أصولية راديكالية، حتى وان استثنت العلم والتقنية الحديثين من هذا المحو التام وهما من منتجات الغرب ورات فيهما ادوات محايدة ثقافياً وايديولوجياً.

وهنا علينا ان نسجل نقطة احترام وتبجيل للمفكر عزالدين سليم إذْ يتعارض الإسلامويون المتعصبون وأتباع المؤسسة الإسلامية مبدئياً مع الديمقراطية الغربية لأنها ترى الشعب مصدر الحكم هذا في غالبيتهم الفكرية، أما عزالدين فهو ينظر إلى أن الحكم من الشعب واليه، ولا حكم دون شعب يحكم بكل طوائفه وفئاته.

ومعركة الإسلاميين هي ليست معركة الديموقراطية ضد الديكتاتورية بل معركة الحق الالهي ضد الباطل البشري، عليه يرفع الإسلامويون في المقدمة صنفين من الشعارات السياسية: الشعارات التي تؤكد اولوية الشرع الالهي المطلق (القران دستورنا ،الإسلام هو الحل)، والشعارات المستعارة من القاموس التقدمي.

وتقود الحركات الاسلاموية على حد سواء حملات ديموقراطية متحالفة على سبيل المثال مع قطاعات أخرى معارضة كما جرى في تركيا في العام 1977، وفي ايران في العامين 1978 و1979، ويرى الإسلامويون قداسة في شرائع الله تفرض وجودها على البشر كلهم فينبغي إحياء حكم الله في مجتمع بني البشر الذي نسي حكم الله بعدما سقط ثانية في الجاهلية، وما ان يتحقق هذا المبتغى حتى يغدو أمر التشريع القانوني والقرار السياسي شيئاً حقيراً، وحسب المسلمون الصالحون ان يتشاوروا أمرهم بينهم حتى يعرفوا شرع الله على حقيقته هناك اذن لحظتان مختلفتان: لحظة النشاط السياسي التي تقود الى الاستيلاء على السلطة، ولحظة ادارة هذه السلطة الإسلامية، في نهاية المطاف يمكن للطور الأول ان يكون موضع استراتيجيات مختلفة من بينها النشاط البرلماني وهكذا لم يحجم الاخوان المسلمون المصريون والاردنيون والكويتيون والجبهة الإسلامية للانقاذ في الجزائر عن ابداء رغبتهم في خوض اللعبة الانتخابية وترشح جماعتي اسلامي نفسها للانتخابات الباكستانية كلها حتى وان بقيت نسبة اصواتها ضعيفة جداً فلا يحرم المودودي مطلقا مبدأ الانتخابات (حيث يرى فيها طريقة من بين طرق اخرى لاختيار القادة)، إذْ لا يحيد البرلمانيون عن موقفهم فاذا كانت الغالبية العظمى من الشعب مسلمين

وكانت السلطة فاسدة فعلاً ومكروهة شعبياً بمقدورهم عندئذ سوق غالبية الشعب عن طريق الدعوة الى التصويت لصالح حزب اسلاموي كما حدث عندنا في العراق وتم خداع الناس بانتخاب الاسلامويين الذين سببوا ما نحن فيه اليوم من ضياع الحريات شريطة ان يدار الوعظ والدعوة الى الخير بنهج صحيح ولا يشذ عن هذا الموقف سوى الزمر الصغيرة الراديكالية المتشائمة مثل جماعة الجهاد المصرية التي تحسب ان المجتمع بلغ من الفساد مبلغاً لا ينفع فيه الاصلاح من هذا الطريق.

ان حديثنا التفصيلي عن هذه الفئات المتطرفة انما للمقارنة بين منهجية سليم في دعوته للاصلاح عبر مصطلح لم نجد من يستخدمه في حدود علمنا من المصلحين ألا وهو متمثلاً "حكومة الانسان" التي سنناقشها بتفاصيلها في موضع أخر من هذا الكتاب وبين هؤلاء المتطرفين الذين اعتبرهم سليم اصحاب وجهة تغييرية شابهها بتوجهات جمال الدين الافغاني ولم يكن صائباً في اعتبارهم ينتمون الى نفس المدرسة، فمدرسة سليم تختلف حتى مع مدرسة الافغاني الذي دعا الى وحدة المسلمين واعادة الخلافة، في حين ان سليم كان يضرب الخلافة كمصطلح عرض الحائط وكان يدعو الى وحدة بلاده وليس المسلمون كلهم.

وكان لا يدعو أبداً ومطلقاً لتسييس الدين بل كان مع تديين السياسة، وكما سيمر بنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ولكن الرؤى التغييرية التي قصدها سليم قد تكون انهم غيروا من الافكار النمطية التي كانت سائدة في الاسلام وبلاد المسلمين قبل خروج هذه الحركات وهذه وجهة صحيحة حيث انهم كانوا تغييريين ولكن الى الأسوأ، فسليم ما كان بمعرض مناقشتهم فهو يقول ما نصه إذ ساعيد ما ورد في اعلاه ((حين نضع تحديدا زمنيا لبداية الوعي التغييري الذي بدأ ينساب في ربوع المسلمين فانما نضعه بلحاظ الاثار التي نتجت عن هذا التوجه على صعيد الواقع والا فان ارهاصات الحديث عن التغيير وضرورته بدأ مبكرا وفي كتابات

جمال الدين الافغاني في العروة الوثقى اثار لهذا المنحى وفي مؤلفات الشيخ عبد الاعلى المودودي كذلك))... الخ.

حديثه عن الاخوان المسلمين، ففحوى حديثه انهم قاموا بمجرد التغيير ليس اكثر ولكن الاشكالية في عد حركتي جماعتي اسلامي والاخوان المسلمين من عداد الافغاني الذي يعتبر سليم سابقه في الفكر من حيث عدم دعوته الى اقامة الخلافة الاسلامية او الدولة الاسلامية بل دولة الانسان التي سنأتي على ذكرها.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: عن معرفة ما يحدث عندما تقام الدولة الاسلامية؟ كما يعبر عن ذلك اوليفييه روا الفرنسي. أقول فكرة الاسلامويون الأساسية ما ان يعمل بشرع الله حتى يسود العدل الاجتماعي ويعترف الناس بالحكم الالهي من دون ان تستدعي الحاجة لإقامة مؤسسات سياسية واسعة وسيتولى تطبيق الشريعة شأن حفظ النظام واقامة العدل. لكن السؤال المهيمن حينها هو: من ذا الذي يؤمن ادارة الامة؟ كما ان سليم يختلف عن المدرسة الإسلامية من ناحية اعتقاد هذه المدرسة من ان الدولة الإسلامية ستقاد ساعة قيامها على منوال أسس الحزب نفسها إذْ يقودها أمير يتمتع بسلطات زمنية وروحية يعاونه شورى ويعمل على فرض حكم الله. والسؤال الذي يطرح نفسه عندئذ هو: عن معرفة كيفية اختيار الأمير؟ فان كان ذلك بالشورى فكيف تتشكل الشورى إذْ لا يستبعد اسلاميون كثر منهم المودودي والخميني أبداً اقامة نظام انتخابي لكن ما العمل كي لا تأتي الانتخابات باحزاب ليست إسلامية إلى السلطة؟ هنا تصبح النظرية الاسلامية غامضة مبدئياً ما ان تساق الأمة الى طريق الله فلا يمكنها الوقوع في الخطأ بل ينبغي وضع حواجز تحديد الميزات الواجب توافرها في الشخص ليكون بمقدوره ان يكون عضواً في الشورى، او ان يكون اميراً، وحظر مساءلة مكتسبات الدولة الإسلامية، وقد أسست الجمهورية الإسلامية في ايران وهي الحالة الوحيدة لدولة إسلامية قامت على ثورة شبه حقيقية نظاماً معقداً، إذْ تخضع الترشيحات الانتخابية فيها لتدقيق مجلس من

الخبراء يتألف من رجال دين للتثبت من إسلامية المرشحين. أما بخصوص منصب مرشد الثورة فتتوفر ايران في المستوى النظري على عملية لتسمية السلطة الدينية العليا أي الحوزة التي تضبط ايات الله العظام كما يسميهم النظام إذْ ان ذاك المنصب يمثل اعلى سلطة سياسية وليس روحية فحسب، وعزالدين سليم هو بعيد كذلك عن هذه المفاهيم بتاتاً فهو يدعو لحكومة الانسان التي سنتكلم عنها وبالنتيجة تشير الصراعات التي نشبت حول خلافة الإمام الخميني عقيب وفاته إلى عدم تنفيذ هذه العملية المكرسة لدمج النظام الديني بالسياسي، إذْ ان الخامنئي مرشد الثورة حالياً موضع جدالات من غالبية رجال الدين الكبار، اذن تثبت النظريات الاسلاموية في طبيعة المؤسسات عجزها عن تحديد السبل الرصينة الكفيلة بالمساعدة على اختيار القائد السياسي ــ الديني مهما تكن صبغة السلطة الدينية وهنا تجد النزاعات السياسية حصراً والمطامح الشخصية كل مسوغات ظهورها.

ومن هنا فان سليم ابتعد عن كل هذه التقنيات غير المستساغة انسانياً في الحكم ودعى الى اطروحته الرائدة حكومة الانسان المتمثلة بدعوته المشهورة بعدم تسييس الدين ونعم لتديين السياسة بمعنى نعم لجعل السياسة صالحة عبر الاخلاق واحترام وقبول الآخر.

وسنتناول رؤية عز الدين في مجال الحكم بالتفصيل ونقف عند اهم تجاربها.

وعوداً على بدء يشيد العلامة سليم بضرورة التغيير ويركز بالتحليل على تجربة مالك بن نبي والتي اقول بحقها لو كان عزالدين سليم متوقفاً فقط عند هذه التجربة لكفاه وكيف وهو قد تعداها وفلسف غيرها كثيراً، فهو معجب أشد الأعجاب بمؤسس مدرسته مالك بن نبي، كما ان وقوف سليم مع المفكر بن نبي يكفي تماماً لان يكون سليم ناقداً فذاً للمؤسسة الإسلامية التي انتمى لها، وناقماً على الاوضاع التي وقعت بسببها لأن هذا هو ديدن المفكر بن نبي ومن سار على دربه وفكره وفيما يلي لمحة سريعة عن منجزات هذا المفكرعبر رؤية نقدية.

ثالثاً: مشكلات الحضارة أرقت مالك بن نبي فوضع تأسيساته فيها

في مناسبة عيد الثورة الجزائرية كتب بن نبي في مجلة **larevolution of ricaine** العدد 30 تشرين الاول 1967 كلمة المناسبة تحت عنوان **laflamme dusouvenir** ما ترجم الى العربية:

((شعلة الذكرى يتجدد وقدها حين نحتفل بيومها في كل عام، فالنار والضوء كانا دائماً شعار رسالة في المنعطفات الكبرى للإنسانية. موسى اذ انس جذوة نار أتخذ نحوها سبيله وحيداً في ليل الوثنية مطلقاً صرخة.. ومن بعده بقرون وأجيال كان باسكال يردد أمام رفاقه: نار- نار- فرح- فرح دموع الفرح وفي اعلى المشهد الانساني نرى ذلك المسافر الذي يسري في ليل الشتاء الجليدي يصادف من بعيد ناراً فيستحثه المسير فرحاً الى ضوء يجد عنده منزل ضيافه منزلاً تحت سقفه اخوة في الانسانية))، يتبين من كلام بن نبي هذا نظرته الأساسية الى الشعلة الإنسانية الوقادة واهتمامه بالمبدأ الإنساني الغالب على النظرات وهذا ما استقاه منه عزالدين سليم وفق المبادئ الأخرى فعندما يقول: "منزلاً تحت سقفه أخوة في الإنسانية" أراد ان يرجع الى مسألة مهمة ألاً وهي ان التفكير يجب ان يظل وفق المباديء الإنسانية وليس وفق أي صورة أخرى لذلك صح ان نقول ان الأساس الذي تبناه مالك بن نبي في جل دراساته هو أساس إنساني بحت وضع لكل مرحلة من المراحل الإنسانية المختلفة. ففي لقاء مفتوح في مسجد صلاح الدين مع مجموعه من الفتيات في16 /نيسان/1972م، يتكلم بموضوع الوقائع الاجتماعية والتي يجب ان تكون نتيجة لأحداث مضت تكون نتيجة لما قبلها وسبباً لما بعدها وكما يقول هو في كتاب شروط النهضة: ((ان عدم ادراك هذه النظرية الكلية: أي ادراك ان الوقائع نتيجة لما سبق وسبب لما سيأتي ان عدم ادراك هذه النظرية الكلية البعيدة عن النظرية الزمنية تحدث نظرة خاطئة وتحدث عند المثقفين نظرة مؤسسة على خطأ منطقي حين لم يستطيعوا ان يروا تطور التاريخ فحين ننظر من هذه

الرؤية (المؤسسة على خطأ منطقي) لا نرى تطور التاريخ وهذه النظرة جعلتنا ننظر الى المدنية الغربية على ان تاريخها بدأ في اليوم الذي التفتت انظارنا إليها والواقع ليس كذلك وإنما لها تاريخها.

المدنية الغربية اذن هذه ناتجة من عدم ادراكنا لها من خلال النظرة الكلية هذا هو الغلط الحقيقي، فالمدنية الغربية نحن ننظر الى جزئياتها وليس الى الطابع الكلي الذي تأسست وفقه، والطابع الكلي سيجعلنا بالنتيجة ننظر ونحن نتجاوب بصورة ايجابية الى المدنية الغربية ولكنا اخذنا القشور منها ولم نهتم بالواقع الايجابي لها.

ويشير ابن نبي الى الواقع الحضاري للإنسانية ويقرر ان لكل مجتمع انساني أمران:

1ــ دينه.

2ــ حضارته.

والدين يعني به العقيدة أي الطاقة التي تجعل المجتمع يتمكن من مواصلة السير من المكان الذي طوقته فيه الأخطاء بلوغاً الى مأمنه.

وهذه الطاقة يعبر عنها بطاقة النجاة وعندما نصل إلى المرفأ وهو حضارة المجتمع ويعني به الإمكان الحضاري الذي يخوله القيام بوظيفته التاريخية بوصفه مجتمعا متفرداً يقدم جميع الضمانات الاجتماعية لكل فرد يعيش فيه، والسؤال هل هذا ضرورة؟ نعم انها ضرورة متصلة اتصالاً روحياً بغريزة البقاء فاذا اراد المجتمع الإسلامي ان يبقى على وجه الخريطة عليه ان ينقذ نفسه بدينه لأن الدين هو الوسيلة الوحيدة لديه ليسير إلى مأمنه والمأمن بالنسبة الى سائر المجتمعات، فالأمر لا يختلف من مجتمع لآخر فالمأمن هو الحضارة وهذا الارتباط الوثيق الذي يقرره بن نبي بين الدين والحضارة هو الأسلوب الاجتماعي الناجع لإنقاذ مجتمع من المجتمعات من الأخطار المحدقة،مع اختلافنا على توجه بن نبي بان الدين هو الوسيلة الوحيدة للسير الى مامن المجتمع ، فهنالك وسائل عديدة غير الدين لسنا بصددها ممكن ان تسير المجتمع الى مامنه ومنها العلم والثقافة والفكر، وبالتالي هو ينظر إلى الواقع المجتمعي للمجتمعات العربية والإسلامية وصلتها الوثيقة بدينها

فيقول بما معناه اننا نستطيع ان نحقق نهضة من المنطلقات الدينية، فعلى المجتمعات العربية والإسلامية ان تنقذ نفسها بدينها ووفق ما قرره الدين لها وليس وفق منطلقات أخرى، وعند ذلك اذا عدنا الى المعركة التي تخوضها المجتمعات التي سماها المجتمعات التاريخية يكون المجتمع اذ ذاك في مستوى المعركة، وبالنتيجة فمالك بن نبي عندما يجعل الانطلاقة من الدين للمجتمعات العربية والإسلامية لتحقيق الحضارة فهو يبني تحليلاته وفق مفهوم الصراع الفكري الذي وقع بين المدارس الدينية في المجتمعات ويريد ان تتوحد النظرة إلى الدين من خلال المناهج المتوخاة، وبالنتيجة فان شروط النهضة التي يتوخاها مالك بن نبي هي شروط مجتمعية لا ترقى لمشروع نهضوي ذو مزايا جمة كمدرسة أبو زيد او اركون ويرتبط مشروعه بنموذج المجتمع المثالي حيث يعتبر :

مبدأ اخلاقي + ذوق جمالي= اتجاه حضارة.

وتعد أذن هذه المعادلة مقياساً عاماً يدل على اتجاه الحضارة.

كما يدل علماء الرياضيات الدال **(le discriminant)** في المعادلات الجبرية من الدرجة الثانية وهنا يركز بن نبي على شأن الحضارة التي تتغير ميزاتها تتجه بوجه خاص طبقاً لعلاقة المبدأ الاخلاقي وذوق الجمال في المعادلة الحضارية أي طبقاً لترتيب هذين العنصرين في تلك المعادلة. وهنا نسوق رأياً للعلامة سليم يجسد من خلاله اعجابه بشروط النهضة التي تبناها المفكر بن نبي قائلاً: ((قد نجح المفكر الجزائري المسلم مالك بن نبي رحمه الله في بلورة حيثيات النهضة منذ نهاية الاربعينيات حيث ظهر كتابه :شروط النهضة باللغة الفرنسية عام 1948م، وفي سلسلة مشكلات الحضارة التي دبجها يراعه العبقري حدد المرحوم ابن نبي الخطوات اللازمة لمسيرة اسلامية راشدة تستأنف صناعة المجد الاسلامي الجديد))[1]، وعليه فانه يمكننا القول ان هناك بصورة عامة نموذجين من المجتمع:

---

(1) محمد باقر الصدر رائد الحركة التغييرية، مصدر سابق، ص17.

نموذجاً يقوم فيه النشاط أساساً على الدوافع الجمالية، ونموذجاً يقوم فيه النشاط على الدوافع الاخلاقية وهذا الاختلاف الأساسي ليس مجرد اختلاف شكلي انه يؤدي الى نتائج تاريخية ذات أهمية كبيرة، فالنموذجان اللذان يختلفان هكذا بسبب اختلافهما في ترتيب عناصر الثقافة لا يتطوران باتجاه واحد بل انه في بعض الظروف تنشأ بينهما متناقضات جذرية، حتى ان الأمر الذي لا يريد احدهما بل لا يمكنه ان يريد تحقيقه بسبب اخلاقي ترى الآخر يحققه بسبب جمالي ويتخذ بن نبي دليلاً على هذا من حضارتين:

ـ ان المجتمع الغربي قد مارس من بين فنونه فن التصوير وتصوير المرأة العارية بخاصة بسبب الدافع الجمالي، بينما لا نرى الفن الإسلامي قد خلف أثاراً في التصوير كذلك الذي نشاهده في متاحف الحضارة الغربية لأن الرادع الاخلاقي في المجتمع الإسلامي لا يطلق العنان للفنان ان يعبر عن كل ألوان الجمال وعلى الخصوص المرأة العارية، وبالتالي يتفاعل سليم مع بن نبي في اعتبارهما ان الحضارة الغربية ادخلت الكثير من السلبيات في مجالها لاسيما في مجال الجنس على الرغم من تأكيد سليم على حيثيات أساسية مهمة في قضية ان الغرب استثمر كل شيء في حضارته، المدارس، والمناهج، والكتاب، والمذياع، والتلفزيون، والصحيفة، وشريط التسجيل، والجنس، والسياحة، والقوانين وكل شيء، وبسبب وسائل الأتصال السريع التي اتيحت للإنسان اليوم من خلال النقل السريع، أو الراديو والتلفزيون، أو الاقمار الصناعية المعدة لأغراض الاتصال كاد العالم ان يكون أُسرة واحدة يتاثر أفرادها فيما بينهم سلباً أو ايجاباً بشكل مثير، حتى بلغ الحال ان معارض أزياء باريس اذا عرضت نموذجاً كما يقول سليم في بحثه الموسوم "كيف نواجه الغارة الثقافية الجديدة" لزي رجالي أو نسائي، أو صمم الحلاقون في برلين قصات لحلاقة الرأس رأيت مجتمعاتنا تنفعل بتلك الموضات بين عشية وضحاها، كما يلاحظ ذلك بوضوح عند شبابنا المقلد فسليم يريد أن يدعو

ومن خلال هذا الكلام الى الإهتمام بموضوع الحضارة الثقافية والأخذ من الغرب اللب بدل التمسك بالقشور فقط، كالموضة، وتسريحة الشعر وغيرها. على الرغم من تاكيدنا انه من الممكن الاخذ بتسريحة الشعر والموضة على سبيل المثال من الغرب من باب الحرية الشخصية على ان نستفيد من رؤاهم الحضارية والا نكتفي فقط اخذ القشور وهذا الكلام اعتبره استكمالا لما قاله ابن نبي وعز الدين سليم فلا يندهش سليم لهذه الظواهر، فمن الناحية الواقعية نحن في الشرق نعيش ضغطاً حضارياً حيث تهب علينا رياح الضغط العالي من الغرب وهذا أمر لا علاقة له بأحقية العقيدة الإسلامية وأحقية الرسالة الربانية، حيث يفصل سليم بين الدين المتمثل بالإسلام والحضارة حيث الغلبة حسب سليم، وكما ورد لديه في البحث المار ذكره فالغلبة الحضارية في عالم اليوم لحضارة الرجل الأبيض، فيتساءل سليم: كيف يواجه المسلمون هذه الحضارة التي تحاصرهم بسلبياتها وايجابياتها المقبولة من قبل سليم تماماً وحسب مبدأ الاقتباس المشروط الذي تحدثنا عنه، المحاصرة للشرق من خلال الاذاعات التي يبثون، ومن خلال الاقمار الصناعية التي يسرت دخول القنوات الفضائية ادخال أسوأ الأفلام الجنسية الى المنازل في الشرق والغرب بواسطة شاشة التلفزيون، أو ما ينشر عبر الاقراص المدمجة، وكيفية المواجهة فيجب مواجهة الفساد الأخلاقي لاقامة حضارة صادقة حسب سليم. وهنا أي مناقشة الاشكالية بين الشرق والغرب هي مناقشة شائكة كنا قد تناولناها في أحد فصول كتابنا "الفكر" في جزئه الأول إذْ تحدثنا بالتحليل والنقد عن الاشكالية بين الشرق والغرب في المواجهة والتحديات الفكرية.

فينبغي التصدي حسب سليم واعمال العقل لفرز الغث من السمين لغرض التبيين. وقد وضع سليم عدة معالجات منها: استخدام أجهزة العولمة نفسها في بث ثقافة تميزنا كشرق، ومنها: تحويل مساجدنا إلى أماكن تفاعلية ثقافية وليست عبادية فقط وهذا ما سنراه في الفصول القادمة من هذا الكتاب حيث تناولناه بالتفصيل.

رابعا: المواجهة بين الإسلام والغرب وأممية سليم

وهذه المواجهة بين الإسلام والغرب تحدث عنها اركون بل وتحدث عن نظرة الغرب للإسلام والمسلمين كيف تشكلت حيث تساءل محمد أركون: هل يمكن التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب؟ ويعتبر هذا التساؤل بمثابة تساؤل عن صلاحية وموضوعية في النظرة المتوفرة للغرب عن الإسلام. فلا يخفى على أحد أن الحداثة التي عرفها العالم مؤخراً قد مست بشكل أو بـــأخر ببعض المصالح الحيوية للغرب في جملة من مناطق العالم. وكانت ولا تزال ردود الفعل التي تثيرها قد أنعشت المتخيل الغربي السلبي على الإسلام وضخمته أكثر من أي وقت مضى.

وهذا المتخيل الغربي المشكل تجاه الإسلام تغدى منذ خمسينات القرن الماضي من كل قوة وهيمنة الإعلام، لاسيما بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني والحركات الاحتجاجية والتمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك.

لقد حصل خلط خطير في تشكيل المتخيل الغربي عن الإسلام، خصوصاً وأن كل المشاكل ذات الجوهر السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الثقافي ألحقت جميعها بالإسلام. وهكذا راح الخلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة يتأبد ويتعقد أو يتشعب وهيمنة الاعلام هذه ينبغي ان يواجهها اعلام اسلامي منفتح ومتفتح عام قادر على اشاعة نمط الهوية المنفتحة والمتسامحة مع

الآخر كما أراد لها سليم، بل اشاعة القيم الاخلاقية للمسلمين وتعريف الآخر بها، واشاعة مفاهيم عبر الاعلام العربي والإسلامي تتوخى نبذ العنف ومحاربة العدوان والوقوف بوجه استعباد الإنسان للإنسان، ومصادرة حقوقه، وإلغاء الفوارق بين البشر فلا قومية، ولا عنصرية، ولا طبقية، ولا تفضيل لأبيض على غيره إنما الناس في نظرة سليم واحدة حتى وان انتمت لأي فكر تريد.

وفي هذا الصدد ركز محمد أركون على ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية، ولا الثورة الإسلامية أتيح لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كافية كما حصل للثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث الديني، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة ولمشكلة المعرفة بشكل عام. بذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي.

في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ ستينات القرن الماضي في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة، آنذاك فعل العالم الإسلامي العكس، أدار ظهره للحداثة، بل دخل في مرحلة استخدام الإسلام كأداة لتمويه التصرفات والمؤسسات والنشاطات الثقافية والتعليمية المستلهمة من قبل النموذج الغربي.

ان تطور الملابس في المجتمع الغربي قد انطلق من نقطة معينة هو ابراز جمال المرأة في الشارع بكل ما يمكن يوضح مظهره، بينما نجد ان تطور الملابس في المجتمع الإسلامي قد اتخذ اتجاهاً مخالفاً تمام الاختلاف، إذْ هو يهدف أساساً بوسائل ان يخفي جمال المرأة في الشارع. وهنا تكمن نظرة بن نبي الاخلاقية من حيث اتخاذه هذين الاتجاهين ليس أمر تفكير واختيار، وإنما هو امر تقليد يخضع

للوراثة الاجتماعية، وللعادات والتقاليد، وليس يعني هذا ان الثقافة الاسلامية تفقد عنصر الجمال وإنما تضعه في مكان أخر في سُلم القيم، ويعتبر بن نبي ان كل ثقافة تتضمن عنصر الجمال وعنصر الحقيقة غير ان عبقرية احداهما تجعل محورها الجمال بينما الأخرى تفضل أن يكون محورها الحقيقة، وبالنتيجة فإن كل ثقافة تتضمن علاقة (مبدا اخلاقي + ذوق جمالي) تكون ذات دلالة عن نوع عبقرية مجتمع معين وهي ليست تطبع انتاجه الأدبي بطابع خاص فحسب وإنما تحدد اتجاهه في التاريخ أيضاً.

وهنا يشير بن نبي الى مسالة مهمة جداً ألاَّ وهي اذا قفز المبدأ الثاني لمحتوى الثقافة على المبدأ الأول فما هي النتيجة، وهنا على سبيل المثال ظاهرة الاستعمار كظاهرة ثقافية يدل على ان الثقافة الغربية حددت علاقة (مبدأ اخلاقي+ ذوق جمالي) لصفة معينة وذلك بان قدمت العنصر الثاني على الأول في ترتيب القيم فأثر هذا الترتيب في علاقة الإنسان بالإنسانية.

فكل ثقافة سيطرة (**culture dempire**) هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الاخلاقية على الرغم من ان استخدام مالك بن نبي لمفردة الاستعمار هو استخدام قديم ويبرز بعض المعاني في مجالات لا تخص النهضة ولكن استخدام ثقافة السيطرة كمصطلح يركز عليه هو في مجاله اكثر دقة من المجال الأول. ومالك بن نبي استخدم هذا المصطلح وبصورة دقيقة ثم ان بن نبي يربط الثقافة بعلم الاجتماع ويعتبر ان القرن التاسع عشر قد احدث خطوة في طريق تطوير تعريضها، فعلم الوقائع الاجتماعية قد بدأ بـــ(اوجست كونت) الذي يعدونه أباً لعلم الاجتماع، والواقع ان ابن خلدون كان قد وضع معالم الطريق، فقبل ظهوره كان التاريخ ضرباً من الأحداث المتتابعة، ومع ذلك فالقرن التاسع عشر قد شهد حقلاً من حقول الدراسة أكثر إتساعاً ووسائل للبحث والتحقيق اخصب وأكثر تنوعاً، فعلم الإنسان، وعلم الاجناس، وعلم النفس والاقتصاد السياسي تتلاقى اضواؤها

جميعاً وتتركز في نقطة واحدة هي الواقع الاجتماعي، وهنا نشأت محاولات تهدف إلى وضع تعريف جديد للثقافة، إذْ لم يعد التعريف التاريخي الذي خلفه عصر النهضة بكاف في اقناع المنطق الجديد، وهنا ينشأ تيار جديد وسط تقاليد الفكر الكلاسيكي وعاداته تلك التي كانت ترى في الثقافة ميراثاً من مواريث روما، واثينا، وتفسر النهضة على انها هي ذاتها عودة التاريخ القديم، لكن هذا الفكر الجديد يلاحظ ان فكرة ثقافة تمتد لتشمل ما وراء ما أُطلق عليه الانسانيات الاغريقية اللاتينية، وان معناها يتجاوز ما انتجته قرائح الفكر الكلاسيكي من أعمال أدبية ليضم في رحابته واقعاً اجتماعياً يتجاوز هو أيضاً حدود اوربا، وليحمل بصورة عامة طابع العبقرية الإنسانية فهذا هو العصر الذي اكتشفت فيه اوربا عامة، والمانيا خاصة ثقافات آسيا على يد "شبنهور"، و "نيتشة"، ثم ان مالك بن نبي يتبنى منهجية مهمة تتمثل في مسألة تعايش الثقافات وكيف ان للثقافات دار أمنها واقامتها في مواطن حضاراتها، ولكن الأحداث التي تنتج عنها لها ميدانها بصفة عامة.

خامسا: الحضارة والثقافة في رؤية مالك بن نبي

لا نستطيع أحياناً التميز بين مصطلح الثقافة، ومصطلح الحضارة في الاستعمال الحديث في اللّغة العربية، فهما مترادفان، لكن يوجد ما يفصل بينهما على أساس أن الثقافة تمثل الجانب المعنوي، والحضارة تمثل الجانب المادي داخل المجتمع. ومن هنا انطلق سليم للدعوة الى الاستفادة من أية جوانب مادية قادرة على النهوض.

أما إذا انطلقنا من المعنى اللّغوي للكلمتين، نجد أن الثقافة إنتاج معرفي وعقلي، أما الحضارة فتتكون في المدن، لكن تبقى العلاقة بين الثقافة والحضارة حسب "ابن خلدون" علاقة تلازم فهو يقول: ((إن حضارة أي مجتمع أو ثقافته إنما تتمثل في القيّم والمعاني والتنظيم التي تنطوي عليها حياته))[(1)]. ويظهر هذا التلازم في كون حضارة أي أمة عبر التاريخ هي التطبيق المادي والاجتماعي للتراث الثقافي، وهي من إنتاج هذا التراث في المحيط الذي نما وازدهر فيه.

نجد لفظة الثقافة تدل على معنى الحضارة في اللغة الألمانية، فالثقافة أو الحضارة ذات دلالتين: ذاتية، وهي ثقافة العقل، وموضوعيه، وهي سائر العادات والظروف الاجتماعية والتراث الفكري والعلمي والفنون والآداب وألوان التفكير والقيّم الرائعة في مجتمع معين، ((أو هو طريقة حياة الناس وكل ما يملكونه

---

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص1124.

ويتداولونه اجتماعيا لا بيولوجيا))[1]. ليس الغرض هنا الوقوف على المعنى اللغوي لكلمة ثقافة، أو لفظة حضارة والبحث في تطور المفهوم عبر التاريخ، إنّما الوقوف على صلة الثقافة بالحضارة في فلسفة "مالك بن نبي".

إذاً مدرسة الغرب تعتبر الثقافة والحضارة ثمرة الفكر، فإن المدرسة الماركسية تعتبرهما من إنتاج المجتمع، لكن "مالك بن نبي" لا يقتصر على المعنى الفكري النظري للثقافة بل يتناول المعنى في إطار الأوضاع التي عبّر بها العالم أجمع من جهة، والعالم الإسلامي المعاصر من جهة أخرى، فهو يراعي بدرجة كبيرة الجوانب والمعطيات العملية، والاجتماعية، والتربوية، والتاريخية، إذ انطلق مما وضع الباحثين في تباين بين نظراتهم، حيث يوجد من نظر إليها من الناحية النفسية الفردية، وهناك من نظر إليها من الجانب الاجتماعي فوقف هو على الجوانب الثلاثة: الجانب النفسي، والجانب الاجتماعي، وجانب الصلة بين الفرد والمجتمع، فاعتبر القضية قضية إنسان بشكل عام، وتجاوز في ذلك التفسير الأحادي الجانب بنظرته الشمولية.

يربط "مالك بن نبي" مفهوم الحضارة بالثقافة من حيث مفهومها ووظيفتها الاجتماعية والتاريخية، فالثقافة عنده هي ((علاقة متبادلة، هي العلاقة التي تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدد أسلوب الحياة بسلوك الفرد))[2]. إنّ التبادل يتمّ بين جانبين متصلين هما الفرد والمجتمع، وهذا ما يمثل الجانب النفسي والجانب الاجتماعي في الثقافة، وإن كان بعض المفكرين يعتبرون الثقافة قضية فرد فقط، وبعضهم الآخر يعتبرونها قضية مجتمع فحسب. إنّ العلاقة المتبادلة تنمو لدى الفرد وتكبر من خلال صلته بالمحيط الحيوي وحياته النفسية وفاعليته الاجتماعية، هذه الصلة تنبعث في الأساس من رغبة الفرد في

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص379.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص57.

غريزة الحياة في الجماعة في تكوين وحدة اجتماعية تاريخية. ((والتي تتيح له تكوين القبيلة والعشيرة والمدينة والأمة، والقبائل الموغلة في البداوة تستخدم هذه الغريزة لكي تجتمع، أما المجتمع الذي يجتمع لتكوين حضارة فإنه يستخدم نفس الغريزة، ولكنه يهذبها ويوظفها بروح خلقي سام))[1].

إنّ الثقافة لا تمثل علماً من العلوم تتخصص فيه فئة معينة، إنّما هي نظام تقتضيه الحياة بشكل عام بكل ما تحتويه من أصناف التفكير والتغيّرات داخل المجتمع وقد تكون وسيلة للتحضر. ((وعلى الأخص إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره البعض إلى الرقي والتمدن فإنها أيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ البعض من السقوط من على الجسر إلى الهاوية))[2].

إنّ وظيفة الثقافة اجتماعية تربوية تاريخية، فدورها بمثابة الدور الذي يلعبه الدم. ((والثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته ويحمل أفكار الصفوة كما يحمل أفكار العامة وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة والاتجاهات الموحدة المتناسبة))[3].

لا يمكن الحديث عن الحضارة دون ربطها بالثقافة، فهي المجال الذي برز فيه المجتمع المتحضر، ((إنها الوسط الذي تتكون فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الوسط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعا للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بما في ذلك الحدّاد والفنان والراعي والإمام والعالم وهكذا يتركب التاريخ))[4].

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

يؤكد "مالك بن نبي" على الطابع الشمولي للثقافة فردياً، واجتماعياً، وإنسانياً، وعلى التكامل بين هذه الجوانب في الحياة بقوله: ((فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة وعواطف متشابهة وبعبارة جامعة: هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة، ويحدد قطبيها: من عقلية ابن خلدون، وروحانية الغزالي أو عقلية ديكارت وروحانية جان دارك، هذا هو معنى الثقافة في التاريخ))[1]. تكبر الصلة بين الثقافة والحضارة لكون الثقافة عامل اجتماعي مهم جداً في التاريخ، ((إذ لا يمكن أن نتصور تاريخاً بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد حتماً تاريخه))[2].

إنّ ثقافة أي مجتمع تعكس نمط العيش عند أفراده، كما تحدد أنماط التفكير وأساليب العمل ووسائله واتجاهاته، كما تقوم بحفظ ونقل ذلك على أنه تراث ثقافي من جيل إلى أخر، ومن حقبة تاريخية إلى أخرى، وثقافة المجتمع المتحضر تعكس حضارة ذلك المجتمع وخصوصيات تلك الحضارة، كما تحافظ على عناصرها وتتكفل بنقلها إلى الآخرين، فهي تشكل إرادة الفرد، وإرادة المجتمع، والإرادة الفردية والاجتماعية المشتركة باعتبارها محيط يعكس الحضارة التي يصنعها الأفراد داخل المجتمع في مرحلة تاريخية معينة، فالثقافة تُنشأ الحضارة وتوجهها وتعكس سماتها، وتمثل المحيط الذي يتحرك فيه الإنسان المتحضر، أما الحضارة فهي منتجات ثقافية ومادية نتجت عن قدرة الإنسان على الإبداع والتجديد وتفرده بالذكاء والعبقرية، فبين الثقافة والحضارة تداخل وتلازم دائمين.

إذا كانت الحضارة لدى العديد من المفكرين هي مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني، وتنتقل من جيل إلى آخر، وتمثل في الوقت نفسه الصورة الغائية

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر نفسه.

التي يستند إليها في الحكم على صفات كل فرد أو جماعة، فإنها تعني عند "مالك بن نبي" سائر الشروط والعوامل الأخلاقية والمادية التي تسمح لمجتمع ما بأن يتكفل بجميع أفراده ماديا ومعنويا في جميع أطوار الحياة، فهي ظاهرة إنسانية مركبة من عدة عوامل مرتبطة بالفرد وبتفكيره وبحياته النفسية وسائر ظروفه وما يطرأ عليها من تغيّرات، كما تتصل بالمجتمع وبأوضاعه وبمكوناته وبما يجري عليها من تحولات، والدين ظاهرة إنسانية حالّة في الفرد وفي المجتمع، تتحدد بجملة من التعاليم والتوجيهات والمعتقدات يقرّ بها الإنسان وتنظم سلوكه وتحدد نمط حياته. إنّ أهمية الدين والفكرة الدينية في حياة الأفراد والمجتمعات، كبيرة جدا، لأن لها علاقة بحركة التاريخ وقيام المجتمعات وبناء الحضارات، الأمر الذي جعل "مالك بن نبي" لا يسقط الفكرة الدينية من جميع مناقشاته وكتاباته، فكيف يغفلها وهي أساس بناء الحضارة وأساس تحريك عجلة التاريخ وأساس تشييد صرح المجتمع المتحضر، وإذا كان الدين في نظر البعض عامل تخدير وجمود وتخلف فعنده عامل تركيب وتأليف بين عوامل وشروط ولوازم البناء الحضاري. إنّ عناصر التحضر وشروطه موجودة لدى كافة الأمم والشعوب، لكن استثمار هذه الشروط والعناصر والتأليف بينهما أمر يحتاج إلى شرط خاص يتمثل في التحدي عند "توينبي" وفي الجدل لدى"هيجل" وفي الفكرة الدينية عند "مالك بن نبي"، فهي وراء البناء الاجتماعي، "فسواء كنّا بصدد المجتمع الإسلامي أو المجتمع المسيحي أم كنّا بصدد المجتمعات التي تحجرت اليوم واختفت تماما من الوجود نستطيع أن نقرر أن الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي الفكرة الدينية"[1].

إنّ حركة التطور الاجتماعي مصدرها عوامل دينية واجتماعية تتمثل في ظواهر علاقات تبني المجتمع وتسعى إلى تنمية وتطوير حياته، فتصير تلك

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص52.

الظواهر والعلاقات بمثابة عوامل وقوانين تحرك التاريخ وتصنع التقدم والازدهار، "فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنســـان.

فعلى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية معا من الوجه التاريخي على أنها حدث ومن الوجهة الكونية على أنها عنوان على حركة تطور إجتماعي واحد"(1). فمن الزاوية التاريخية الزمنية تتفق العلاقة الاجتماعية مع العلاقة الدينية، وهما ظاهرتان إنسانيتان اجتماعيتان، ومن الزاوية الكونية الميتافيزيقية تمثل العلاقة الروحية، شرط وجود العلاقة الاجتماعية في حركة التطور الاجتماعي، "فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظل العلاقة الروحية في المجال الزمني"(2).

ويعتبر سليم ان الاسلام واجه كل الوان التطور في الحياة بالقبول وبرحابة الصدر ويعتبر ان الانسان المسلم اصبح غارسا بذور المدنية التي يبحث عنها سليم والتي تجني اوربا ثمارها اليوم يوم كان انسان هذه الرسالة منفتحا على حقائق رسالته ومدركا لمتطلباتها. وما التقدم الهائل الذي حظيت به بغداد ايام الحكم العباسي وبلاد الاندلس ايام الحكم الاموي على صعيد البحوث الفلكية والرياضية والفلسفية والطبية إلاَّ برهان قاطع على صواب هذا المنطق فسياسة الانفتاح هنا تتخذ طابع استيعاب كل تطور مدني في حياة الانسان اليوم وغدا ما دام يؤدي بدوره الى خدمة الانسان وقضاياه الكبرى(3)، كما ان سليم يامل ووفق دراسات مستقبلية يجب ان تتبناها الأمة بأن تعود الأمة الإسلامية لتستأنف وجودها التاريخي

---

(1) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص52.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) عز الدين سليم، الاسلام ورسالته الخالدة ، ط3، طهران ، 1997، ص 44.

وخلق المناخ الصالح لنمو عوامل نهضة هذه الأمة التي ستدق باب التاريخ ليفتح لها من جديد ويجب ان تتم هذه الامور وفق مبدأ ثوري انقلابي على الواقع المعاش وهو بذلك يشابه نصر حامد أبو زيد بمطالبته بالحركة التثويرية في المجتمع وليست فقط التنويرية.

كما ينبه سليم الى ان الأمة الإسلامية عانت وعلى مر تاريخها من زرع بذور الفرقة من قبل الحكومات المتعاقبة في صف الأمة الواحد وذلك عبر عدد من الوسائل:

1- تقريب عنصر بشري الى الحكومة واسناد المهام السياسية له على حساب غيره، كما فعل الامويون بتقريب العرب دون غيرهم من شعوب الأمة الإسلامية، والعباسيون بتقريبهم الفرس ثم استبدالهم بالاتراك، والعثمانيون باعتمادهم على الاتراك دون سواهم، وهذه العملية كان لها دور سلبي في زرع بذور الشقاق، والانفصال وتمزيق كيان الدولة.

2 ـــ تقييد نشاط بعض المذاهب الفقهية الاسلامية دون غيرها ومطاردة اصحابها وتابعيهم مما جعل النزاع يطفو على السطح حيث عملت المذاهب المغبونة على التماس وسائل العنف لانتزاع حقها في الحياة (وهذه اشارة خطيرة من سليم تدلل ان المذاهب المغبونة جميعها دون استثناء ومنها التشيع سلك العنف لغرض اثبات وجوده وهذا مما حذر منه سليم كثيرا) الامر الذي نجم عنه قيام ثورات سياسية عديدة وتكتلات جانبية والوان عنيفة من التمرد فساد الامة بسبب ذلك نوع من الاضطراب السياسي والاجتماعي اختزل سنين منها. كما تمخض هذا الاضطراب عن انقسامات هائلة في جسم الاسلام لكل قسم منهم حكومة خاصة تقوم على وجهة نظر معينة فقامت الدولة الصفوية في ايران على اساس المذهب الجعفري والدولة العثمانية على اساس المذهب السني الحنفي فضلا عن ظهور

دويلات متناحرة فيما بعد ، مما ادى الى ظهور نزعات عدائية صارمة بين ابناء الامة سالت من اجله الدماء وهدرت الكثير من الطاقات.

3 ـــ ضعف الجهاز التربوي لدى الامة الاسلامية سيما في العهد العثماني الذي امتد قرونا واهمل فيه شان العلم والتثقيف الجماعي بشتى الوانه ،اذ ساد الجهل الفضيع وتفشت الامية بين الجماهير بشكل لا مثيل له، من قبل وقد لعبت الكتاتيب دورها في التعليم بطرق جافة ومناهج صعبة تلقينية . وكان لهذا الوهن في جهاز التربية دور خطير في طمس معالم الثقافة الاسلامية تماما والتي قد ازدهرت في العصور التي سبقت الحكم العثماني كالعصر العباسي الاول والحكم الاموي في الاندلس هذا الذي اصبح اساسا للمدنية الاوربية الحديثة[1]، وهذا يدلل على القراءة التنويرية من قبل سليم للتراث فلا ينطلق من حكم ورؤية ضيقة ويلغي التاريخ الاسلامي الذي شهد فترات من التطور والابداع الفكري لاسيما في العصر العباسي فسليم لا ينطلق من رؤى ضيقة بمصادرة هذا العصر ومهاجمته بل انه يهاجم النهج السياسي الدكتاتوري الذي شهده ولكنه يهتم كثيرا بالحضارة العلمية التي انتجت في هذا العصر ، مما يدلل على انفتاحه الحضاري على الرؤى التنويرية في العصر العباسي لاسيما الاول منه. وهكذا اصيبت الامة كما يقول سليم بسبب هذه السياسة التربوية المتخلفة ايام الحكم العثماني بفراغ ذهني مقيت فقدت على اساسه روحها العلمي العتيد وهدم صرح رصيدها الفكري الضخم الذي بناه السلف المتنور طبعا وهو اشادة من قبله في العصور الفكرية الرائدة في التاريخ الاسلامي لاسيما في الاندلس والعصر العباسي واصبحت المنطقة الاسلامية ذات ضغط حضاري واطئ يقبل كل تيار حضاري يهب عليه من خارج الحدود.

---

(1) عز الدين سليم، الاسلام ورسالته الخالدة، ط3، طهران، ص19.

4ـ عدم قيام حركة فكرية واعية تواجه التيارات الغازية كما يسميها سليم ونسميها الوافدة وبسبب ضعفنا الفكري اصبحت غازية والا فعلى هذا الاساس من التسميات يجب اطلاق تسمية الفكر الاسلامي الغازي الى بلاد الاندلس انذاك ولكن الاصح هو الوافد ولضعف ثقافة الاخر اصبح غازياً وملهماً لهم ومستلهما من قبل ثقافتهم. فسليم يبحث عن حركة فكرية تواجه التناقضات والسلبيات في حياة الامة ويجب ان ينتبه الواعون لايجاد مثل هكذا حركة بناءة وافتقاد الأمة الاسلامية لمثل هكذا حركة ساهم بسقوطها امام الغازين لها بجيوشهم وبفكرهم ويعترف سليم بان بعض الواعين من ابناء الامة تزعموا نهضة واسعة لكنها فقدت الخبرة والتخطيط حيث يعيب على هؤلاء النهضويين تركز دعوتهم على صون الخلافة من التردي أو لاعادتها بعد سقوطها وغير ذلك في وقت كانت فيه الذهنية العامة من الهبوط الفكري بمكان بحيث لا تملك مناعة لمقاومة الغزو الاوربي الفتي ولهذا كان حريا بالواعين ان يلتمسوا طريقة افضل واضمن واقصر في العمل لمواجهة التيار وبعث الوعي الاسلامي من جديد.

ويشير سليم الى ان التمزق الذي حصل في الأمة بسبب الحروب التي شهدتها والتي اثرت عليها ومنها الحرب العالمية الأولى ويشير الى ان الاستعمار ساهم في تمزيق المسلمين وهذه نظرة صحيحة نوعاً ما.

أما اعتراض سليم على إلغاء التشريع الإسلامي الخاص بقضايا الأسرة هو من باب سقوط المسلمين فهذا غير صحيح تماماً فتبني القوانين المدنية في القضايا الأسرية وغيرها يسهم حتما في ضرب التمييز بين الأقليات والأكثرية ويجعل الجميع يؤمن بالقانون بعيداً عن التمزق الذي بالامكان ان يحصل بين الشعب.

كما ان الغرب قد سيطر علينا عبر العولمة وبامكاننا ومن خلال العولمة ان نصدر لهم ثقافتنا لا ان نحارب ثقافتهم ونعتبر العولمة شيء مخيف تماماً، فان سليم يعتبرها شيء مخيف ينبغي الحذر منه خوفا على الهوية وانا هنا اخالفه تماما بل

اقول يجب ان نستخدمها وعبر كل الياتها لتصدير ثقافتنا التنويرية الى الاخر التي يقبل بها ويستسيغها فبالتالي كان الاجدر بسليم ان يتعرض لتصدير الثقافة بدل ان يعمل على محاربة العولمة والتخويف منها بقدر خوفه على هويته الثقافية فبالتالي الغرب سيطر علينا بفعل قوة ثقافته المصدر الايجابية منها والسلبية وضعف ثقافتنا ساهم بشكل او باخر بالسماح لثقافة الغير بالسيطرة علينا فالسبب فينا وليس في الغرب اما ان نندب حضنا وثقافتنا الغابرة ونخاف من ثقافة الاخر فهذا مما يجب إلاَّ نردده لذلك فسليم كان متشددا من وجهة نظرنا في التنبه الشديد من ثقافة الغير وكان الأجدر به الإشارة الى تقوية ثقافتنا وجعلها قوية قادرة على المواجهة الفكرية والتناغم الفكري والتسامح والأخذ من الآخر بمقدار ما تسمح به نظرتنا الإنسانية لكي نستفيد منه، على الرغم من ان منهجيته وكما سنرى في بقية الكتاب لم تخلو من هكذا نظرة.

عندما تقوى العلاقة الدينية تقوى شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضيق مجال الفراغ الاجتماعي عندما تضعف العلاقة الدينية وتضعف معها العلاقة الاجتماعية وتتفكك شبكة هذه العلاقات، ويتسع مجال الفراغ الاجتماعي، فقوة أي مجتمع بقوة علاقاته الاجتماعية وتماسك أفراده، فقد ورد عن النبي ان المؤمن للمؤمن يشد بعضه بعضا ، إنّ كمال التماسك يمثل الخلاص والهدف الأسمى الذي تستهدفه كافة الدساتير والشرائع والأنظمة، مستعملة ما تملك من وسائل إنسانية تحاول بها أن تزيل الفراغ الاجتماعي والقران يقول: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ الله أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[1]، إذا كانت الفكرة الدينية تبني شبكة العلاقات الاجتماعية وتصنع حركة التطور داخل المجتمع فإن الحضارة تمثل هذا التطور الذي هو من فعل الفكرة الدينية في الأصل، لذا حرص "مالك بن نبي"

(1) سورة الانفال: الآية.

كل الحرص على توضيح أثر ودور الفكرة الدينية في تركيب الحضارة، وكيف تشترط سلوك الفرد، "وكيف هي تنظم غرائزه تنظيماً عضوياً في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات"[1]. وكيف يصنع الدين الإنسان لينهض بدوره في بناء الحضارة؟، وكيف تستطيع الفكرة الدينية أن تقدم التفسير العقلي لدور إحدى الديانات في تحريك التاريخ وتوجيهه. لم يكتف "مالك بن نبي" في إبراز أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة على معطيات التاريخ، وأفكار "كسرلنج"، إنّما لجأ "إلى لغة التحليل النفسي بغية تتبع إطار الحضارة باعتباره صورة زمنية للأفعال وردود الأفعال المتبادلة التي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تبعث فيه الحركة والنشاط"[2]. إنّ الفرد في نقطة إنطلاق البناء الاجتماعي والحضاري هو فرد طبيعي فطري غريزي، تقوم الفكرة الدينية بضبط وإخضاع غرائزه ليس بإزالتها بل بتنظيمها وفق نظام يضمن انسجامها مع معطيات الفكرة الدينية، فيصير الجانب الحيواني فيه خاضعا لقوانين يفرضها الدين، فتسيطر على فكر الفرد وتأملاته وسلوكه مطالب وحاجات روحية، ويحصل الارتقاء من البهيمية الطبيعية إلى مستوى الروح في سلّم التغيير والتطور وكان هذا التحوّل النوعي في حياة الفرد من صنيع الدين. إنّ المجتمع الذي أفرزته الفكرة الدينية لا يتوقف عن التطور بمجرد سيطرة الروح على الجانب الغريزي في الإنسان، بل ينتقل إلى مرحلة أخرى يسود فيها العقل الحياة في جميع قطاعاتها، فتحصل النهضة، لكن العقل ليس له سلطان الروح على الغرائز، إذ تبدأ الغرائز في التحرر وتبدأ الروح تفقد نفوذها على الغرائز شيئا فشيئا، هذا التطور يأخذ مجراه في حياة الفرد النفسية وفي النظام داخل المجتمع وفي شبكة العلاقات الاجتماعية عامة، "ولو استطعنا في

---

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، ص92.

(2) المصدر السابق نفسه.

هذا الحين بوسيلة دقيقة المراقبة لهذه الظروف النفسية بغية تتبع نتائج هذا الاطراد لأمكن أن نلاحظ انخفاضا في مستوى أخلاق المجتمع"[1]. ونقص الفعّالية الاجتماعية للدين واسترجاع الطبيعة هيمنتها على حياة الفرد والمجتمع تدريجياً. لما يبسط العقل سلطانه على عرش الحياة الفردية والاجتماعية تنهض العلوم والفنون والصناعات، فتجد الغرائز والشهوات سبل ومنافذ للتحقق والإشباع، لأن العقل لا يملك قدرة السيطرة عليها، فهو ليس في مستوى الروح التي تضعف وتستكين وتعري الغرائز عن وجهها بشكل تام، فتتوقف وظيفة الفكرة الدينية في المجتمع، وهي مرحلة تغيب فيها شمس الحضارة ويدخل المجتمع "نهائيا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة"[2]. يستشهد "مالك بن نبي" في إبراز أثر الدين في تكوين الحضارة الإسلامية، ويعتمد على معطيات التحليل النفسي الفردي والاجتماعي، ولم يكتف بمعطيات التاريخ، فتحرر الفرد من غرائزه بفعل الفكرة الدينية في بداية انطلاق البناء الحضاري، حالة يمثلها "الصحابي بلال ابن رباح" حينما رفع سبابته وقال: "أحدٌ، أحدٌ" وهو تحت التعذيب وهي صيحة الروح متحدية قانون الطبيعة والغريزة، ويمثل الأمويون في استيلائهم على الحكم مرحلة أوج ازدهار الحضارة الإسلامية فتقهقرت الروح وأخذت الغرائز تستعيد نفوذها ،الأمر الذي أدّى إلى أفول الحضارة الإسلامية، واكتمال دورتها في التاريخ بعد ذلك. إنّ جميع الاعتبارات السابقة حسب "مالك بن نبي" تبين لنا الدور الذي يلعبه الفرد في القيام بوظيفته وأداء رسالته الحضارتين بإيعاز من الفكرة الدينية، كما تحل الفكرة الدينية مشكلة استمرار الحضارة، فالحضارة لا تدوم ولا تتواصل مظاهرها إلا

---

(1) المصدر السابق نفسه.

(2) المصدر السابق نفسه.

بوجود علة هي الفكرة الدينية مرتبطة بغاية معينة، فيضفي ذلك على الحياة دلالة ومعنى.

من جهة أخرى فإذا كان كل ناتج حضاري عند "مالك بن نبي" تركيب وتأليف بين عناصر ثلاثة هي الإنسان، والتراب، والوقت، فإن الفكرة الدينية لها دورها في ظهور نواتج الحضارة وفي تكوين الحضارات.

ركّز "مالك بن نبي" في دراسته لتكوين الحضارة في بدايتها الأولى على دورتين هما: الدورة المسيحية والدورة الإسلامية، بين "السر الكوني الذي يركب العناصر الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت، ليبعثها قوة فعالة في التاريخ". إنّ السرّ الكوني الذي كان وراء ظهور الحضارة الإسلامية وركب بين عناصرها الثلاثة الإنسان والتراب والوقت هو الدين الإسلامي، فدورة الحضارة الإسلامية بدأت بنزول القرآن حيث ، السيادة فيها للروح وللمثل العليا لا للشهوات والغرائز، كما شهدت حياة فكرية واسعة نقلت عن الأولين ووضعت علوما جديدة، فكانت روح الإنسان المؤمن بالإسلام هي العامل الحاسم في البناء الحضاري، وجاءت "واقعة صفين" عام 37هـ حوّلت حياة المسلمين إلى حياة يسودها العقل والترف والزينة وحب العظمة، فأخذت شمس الحضارة الإسلامية تغيب شيئا فشيئا. إنّه نفس السر الذي كان وراء ميلاد الحضارة المسيحية التي تختلف في طبيعة ميلادها عن ميلاد الحضارة الإسلامية، فالحضارة الإسلامية جمعت بين ميلاد الفكرة الدينية وتسجيل هذه الفكرة في النفوس، فإن الحضارة المسيحية لم تتمكن من ذلك لأن الفكرة الدينية المسيحية لم تجد الفراغ الذي وجدته الفكرة الدينية الإسلامية، بل وجدت نفسها في وسط فيه تعدد الديانات والثقافات لم يسمح لها بالتوغل في النفوس وتؤثر فيها تأثيرا فعليا، إلا بعدما حلّت بمحيط الجرمانيين في شمال أوروبا فبعث فيها الفعالية لتصنع حلقة في سلسلة التاريخ كما بيّن "كيسرلنج" في كتابه "البحث التحليلي لأوروبا"، فمع الجرمانيين ظهرت روح خلقية سامية في العالم المسيحي، فهذا يعني الميلاد النفسي

للحضارة ثم بدأت النهضة وخرجت من مرحلة الرفعة الروحية إلى حالة التطور العقلي، كل ذلك يعود إلى الروح الدينية المسيحية، ومرحلة الفناء أشار إليها "شبنجلر" بوضوح في كتابه "أفول الغرب" مما يبيّن أن الأمم المتقدمة هي الأخرى مهددة في حضارتها بالفناء. إنّ ما نستخلصه مع "مالك بن نبي" بالنسبة للدين والحضارة هو أنّ الدين يمثل العامل الأساسي القادر على تشكيل الظواهر والعلاقات والقيّم الاجتماعية، والفكرة الدينية هي مركب القيّم الاجتماعية، "هذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من الوقت وقتا اجتماعيا مقدرا »بساعات عمل« ومن التراب مجالا مجهزا مكيّفا تكييفا يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة تبعا لظروف عملية الإنتاج"[1].

أما إذا صار"الإيمان إيمانا جذبيا دون إشعاع أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض إذ يصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها"[2].

إنّ السبيل إلى الحضارة موجود والأداة متوفرة ما دامت الفكرة الدينية موجودة تركب بين الفئات الثلاثة: الإنسان التراب والوقت وتشكلها في "كتلة تسمى في التاريخ حضارة"[3].

ففي المنطقة الحرام التبت تم تركيب البوذية على حدود ثقافتين عظيمتين هما ثقافة الصين والهند وحين اتجه العالم الى انشاء منظمة اليونسكو كان يهدف الى السيطرة على عملية من نوع اخر هي احداث تكامل بين العناصر الثقافية لتحقيق تركيب ثقافة انسانية على المدى البعيد وممكن أيضاً الاشارة إلى ان كل تفكير في مشكلة الانسان هو تفكير في مشكلة الحضارة، ولو اردنا محاكاة هذه الجملة بصورة

---

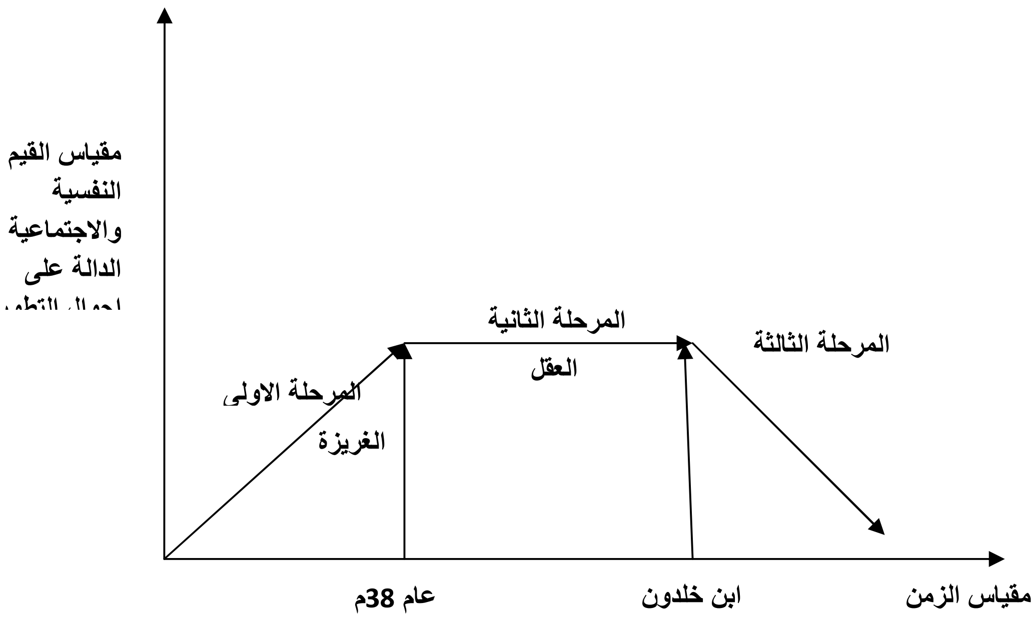
(1) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص27.

(2) المصدر السابق نفسه.

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص86.

أخرى مع اعتبار ما بين الحضارة والثقافة من ربط وثيق وهكذا فهنا مالك بن نبي يجعل علاقات ربط وثيقة بين الحضارة والثقافة ويستلهم الأسس الانسانية لهذه العلاقات والثقافة هي أساس لتشكيل الحضارة، وان بن نبي يقول ان اي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة وبذلك تكون الحضارة في جوهرها عبارة عن مجموعة من القيم الثقافية المحققة ومصير الانسان رهن دائما بثقافاته ويعتبر تغير الوسط الثقافي بانشاء محيط جديد هو من أجل الإنسان نفسه. وهنا يشير بن نبي بانتقادات الى الثورة الصينية في انها غيرت الانسان الى نملة زرقاء حين فرضت على الشعب الصيني لباساً ازرق والواقع انه يجب ان تغير احد طرفي التشبيه كيما نكون محقين، وهنا يعلق بن نبي على ان وجه الشبه ليس بين الانسان وبين النملة الزرقاء بل هو بين النملة الزرقاء والدودة البائسة التي كانت تدب في اقذارها واسمالها في غرز الافيون هنالك إذْ كان يجتمع الباحثين عن النسيان وعن الغرائب والعجائب. فالنملة الزرقاءاذن ليست هدفاً وانما هي دليل على ان زمن الدودة الصغيرة قد ولى وان الصيني لن يلبث ان يصل الى مستوى الانسان ان كان لم يبلغه بعد، وفي هذه القرينة بعد ظهور النملة الزرقاء امارة ثورة ثقافية من شأنها ان تحدث تغيير المحيط الذي كانت تدب فيه الدودة الصينية وهو الذي يشكل في الواقع هذه الدودة حتى تصل الى الكمال. وفي هذا المستوى تقوم مشكلة الثقافة على تحديد يشمل أساساً الناحيتين الحيوية والتربوية فالثقافة في مهمتها التاريخية تقوم بالنسبة للحضارة بوظيفة الدم بالنسبة للكائن الحي فالدم ينقل الكريات البيضاء والحمراء التي تصون الحيوية والتوازن في الكائن كما تكون جهاز مقاومته الذاتية والثقافة تنقل افكار الجمهور الشبيه وافكار القادة الفتية وهذان العنصران هما اللذان يغذيان عبقرية الحضارة فهي تدين لهما بدفعتها ومقدرتها الخلاقة والحضارة تقع بين حدين اثنين الميلاد والافول. وهنا يملك نقطتين اثنين من دورتها باعتبارهما ليستا محل نزاع والمنحنى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ليصل الى النقطة الثانية في خط نازل وهنا يحدد مالك ما

بين الطورين الأولين والذي يوجد بالضرورة تواز معين ويشير الى تعاكس في الظاهرة فطور الافول النازل هو عكس طور النهضة الصاعد وبينهما يوجد بالضرورة اكتمال معين هو طور انتشار الحضارة وتوسعها وهنا يمكن رسم هذه الحالة وبالشكل التالي:



<u>شكل رقم 1</u>

ومن المؤكد انه عندما نتناول الحضارة الاسلامية فلا بد من ان يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه والانسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة وعليه فانه مما ينسجم

وطبيعة الاشياء حينما ندرس تطور هذه الحضارة ان ندرس من حيث الاساس العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها واذن فكل القيم النفسية الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين ليست إلاَّ الترجمة التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالاسلام مثلاً والفرد الذي يمثل بالنسبة اليها السند المحسوس وهو المسلم نفسه ومن هنا فان بن نبي يلجأ الى لغة التحليل النفسي بغية تتبع اطراد الحضارة باعتباره صورة زمنية للافعال وردود الافعال المتبادلة التي تتولد منذ مطلع هذا الاطراد بين الفرد والفكرة الدينية التي تنبعث فيه الحركة والنشاط وحينئذ فعندما نعد الفرد عند نقطة الصفر في الصورة التخطيطية التي وردت في اعلاه فاننا نجده في الحالة التي يعرفها بعض المؤرخين المسلمين بالفطرة مع جميع غرائزه كما وهبته اياها الطبيعة. أما الفرد في هذه الحالة ليس اساسه إلاَّ الانسان الطبيعي او الفطري غير ان الفكرة الدينية سوف تتولى اخضاع غرائزه إلى عملية شرطية تمثل ما يصطلح عليه علم النفس الفرويدي "بالكيت" وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية فالحيوية الحيوانية التي تمثلها الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده ويخضع وجوده في جميعه الى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح. وهنا تطبق هذه النظرية على حالة المجتمع الإسلامي الذي يحكمه هذا التغيير نفسه اذ كان المجتمع لا يتحدث بلغة غريزة اللحم والدم من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن صوت العقل كان ولا يزال صامتاً في هذا المجتمع الوليد فكل لغة هذا العصر قد كانت روحية المنطق إذْ هي بثت الروح اولاً وقبل كل شيء هذا هو الطور المهم من اطوار الحضارة الطور الذي تروض فيه الغرائز وتسلك في نظام خاص تكبح فيه الجماح وتتقيد عن الانطلاق والتحرر عندما يبلغ تمامه يبدأ الطور الأهم من الحضارة وهو طور الغريزة التي تكشف عن

وجهها تماماً وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع منحل، يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة.

ويعتبر سليم ان تطور الفكر الاسلامي التغييري الحديث ابتدأ بمقالات العروة الوثقى لجمال الدين الافغاني، ومروراً بكتابات المودودي، وحسن البنا وانتهاء بنتاجات مالك بن نبي، وكيف قد التقى هذا التطور بفكر محمد باقر الصدر ويدلي برأي حول شخصية محمد باقر الصدر.

وهنا نلتمس ان المفكر سليم قد خلط بين مدرسة الافغاني، ومالك بن نبي والتي ينتمي لها العلامة سليم، ومدرسة المودودي المتطرفة البعيدة عن هاتين المدرستين بسبب افكارها التعصبية السلفية مع مدرسة حسن البنا التي أسست اساس التطرف الذي نعيشه اليوم في العالم الإسلامي والعربي، بل ان سليم فاق مدرسة الافغاني نفسها التي كانت تدعو لبعث الخلافة الموحدة للمسلمين، في حين سليم لا ينظر الى الخلافة إلاَّ نظرة ضاربة لشرعيتها بتاتاً.

ولكن قد تكون بعض الاشارات المطورة البسيطة التي تناولوها هؤلاء اقصد المودودي وحسن البنا والتي لم تنفذ بعدهما بتاتاً وانما اهملت كان يقصدها كرؤى تغييرية والتي اشرنا لبعضها في معرض حديثنا عنهما فيما مر.

ويشابه العلامة سليم بين فكر مالك بن نبي ومحمد باقر الصدر من حيث نظرتهما لشروط النهضة ويرجح كفة مالك بن نبي في نظرته لتلك الشروط بقوله "ويشارك المفكر الشهيد الاستاذ المرحوم مالك بن نبي تصوره لشروط نهضة الأمة في كتابه الموسوم "شروط النهضة" الذي ظهرت طبعته الأولى بالفرنسية عام 1948م، وطبعته العربية الاولى عام 1960م، غير ان المرحوم بن نبي يضيف للنهضة شرطين آخرين هما: العنصر الزمني، والامكانات المادية التي تتاح

للنهضة"[1]، إذْ يرجح كفة النهضة فكرياً لدى مالك بن نبي على كفتها عند محمد باقر الصدر من ناحية ان شروط النهضة لدى المفكرين تكاد تكون متشابهة من ناحية مرادهما باستجلاب نهضة حقيقية شاملة والمبدأ الصحيح بالنهضة في حين اضاف المفكر بن نبي العنصر الزمني والامكانات المادية لشروط النهضة.

والمجتمع اذا ادرك رسالته وما ينبغي ان ينهض به من مسؤوليات حسب سليم وما ينبغي ان يأخذ من حقوق وما ينبغي ان يكون موقعه في الحياة فانه حينئذ يعرف كيف يستثمر الوقت ويحوله الى رصيد ضروري للنهضة وكيف يحول التراب المهمل الى ثروات تساهم في ازدهار الحياة وفي اسعاد البشر.

وهو باستخدامه لصياغة التراب متأثر شديد التأثر بمالك بن نبي الذي أفرد فصلاً في كتابه شروط النهضة أسماه "التراب" فالتراب أحد العناصر الثلاثة التي تُكون الحضارة حسب ابن نبي.

فاذا ما توفر المركب الديني لتركيب هذه العناصر فاننا نرى التراب في بلاد الإسلام جديراً ببحثه كعامل من عوامل الحضارة، فللتراب قيمة اجتماعية وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعه، وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة وحيث تكون الامة متخلفة كما يعتبر ذلك بن نبي يكون التراب على قدرها من الانحطاط.

ويعتبر بن نبي كما يعتبر سليم ان التراب في أرض الإسلام عموماً على شيء من الانحطاط بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه.

يعتبر بن نبي إن الأرض الزراعية في بعض البلاد حسب وجهة بن نبي كالجزائر مثلاً بدأت تتقهقر رويداً أمام غزو الصحراء فأكفان الرمال تمتد هناك حيث كان يوجد قطعان الماشية والأرض الخضراء، ولقد شاهدت الصحراء قبل

---

(1) محمد باقر الصدر رائد حركة التغيير، مصدر سابق، ص 30–31.

عشر سنوات والكلام لأبن نبي جنوب مدينة تبسة ولكنها اليوم قد اصبحت شمالها وليس بمستبعد اذا ما واصلت الصحراء هذا التقدم ان تكون عاصمة البلاد بعد قرن او قرنين واحة محفوفة بشيء من النخيل تحيط بها الرمال.

ونحن لا نرى في هذا مجرد مشكلة بل نراها في الحقيقة مجرد مأساة دامية إذْ تموت الارض الخضراء عن أهلها وتتركهم يتامى بين يدي الصحراء المقفرة وليس لهم من مطعم إلاَّ بعض أشجار من النخيل وليس لهم من مشرب إلاَّ بقية مما ترك الشتاء من مطر هذا المصير الذي تنتظره أراضينا الخصبة يشبه الى حد كبير مأساة برقة التي اكتسحتها الرمال منذ الف عام.

ولكن ماذا فعل سكان الارض أمام هذا الغزو؟

انهم وقفوا منه موقف الضعيف الجبان لقد فر ساكن البادية ذلك الرحالة الذي لم تبق له ارض يحرثها ولاماشية يحلبها لم تبق له إلاَّ دابة يركبها ليفر فهو الآن تائه حائر بين الصحراء التي تبدده وبين المدن الساحلية التي ترفضه أو تبتلعه حيث تجعل منه انساناَ منبوذاً[1]، والملاحظ لهذا الكلام شرح بن نبي لمشكلة التصحر التي تبتلع الاراضي الخضراء ومن هذا المنطلق تناول عزالدين سليم هذه الرؤية اي التصحر ضمن مثبطات التنمية والتي سنتحدث عنها في القادم من الفصول، ولمعالجة التصحر يعطي مالك عدد من الأمور المعالجة:

منها: إذْ يذكر ان فرنسا قامت حوالي عام 1850 بغرس الأشجار في الناحية الجنوبية الغربية من البلاد، إذْ كانت رمال الشاطئ الاطلنطي والمستنقعات الضارة تهدد مصالح أهلها وصحتهم ولكن سكان تلك المنطقة انطلقوا بهمة وصبر يوقفون الرمال عند حدها وتكبدوا في سبيل ذلك ما تكبدوا وقضوا عشرين سنة يسدون

---

(1) شروط النهضة / مالك بن نبي، ت: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص200–201.

الطريق على الرمال من مدينة بوردو الى مدينة بياريتز فانتصروا على الرمال التي ارادوا صدها وكانت نتيجة انتصارهم ابعد مما كانوا يتوقعون فقد كانت تلك المنطقة افقر المناطق واخطرها على الصحة في فرنسا فاصبحت بما تمتعت به من الاشجار الكثيرة ذات حركة اقتصادية ممتازة اذ اصبحت أول منتج في العالم لزيت التريبنتين من تلك الأشجار واصبحت ملجأ صحياً للمرضى من جميع أنحاء العالم.

ويعلق بن نبي على هذه القضية قائلاً: ولن يعيبنا ان نضرب امثلة من جميع انحاء العالم للتدليل على ذلك الانتصار الباهر الذي سجله الانسان على عوامل الطبيعة. ويمكن ان نذكر المعجزات التي قامت بها روسيا في هذا الميدان وكذلك هولندا التي يعتبر اكثر من ثلث بلادها مصنوعاً بادي أهلها.

وهذا الكلام يؤيد الفكر المتحرر بضرب الأمثلة على نجاح الآخر ومطالبة الــ(نحن) بانجاز التغيير المطلوب في فكر كل من مالك بن نبي وعزالدين المتأثر به شخصياً.

سادساً: مشروع عزالدين سليم من أجل التغيير

وهنا يسطر عزالدين سليم جملة من المتغيرات الحتمية التي وقعت بيد المفكرين فالبعض من المفكرين الاجتماعيين يقفون عند حدود التنظير للمسائل الاجتماعية ويشيرون الى مواطن الخلل في مسيرة الناس ويدلون على سبل التخطي للامراض والسلبيات، والبعض من أصحاب المذاهب والمفكرين الاجتماعيين يمتلكون قابلية التنظير والتخطيط حسب سليم لتلك المسائل ويباشرون العمل من أجل تنفيذ تصوراتهم الاجتماعية من خلال المشاريع الفكرية والاجتماعية.

وهنا يفرز عزالدين سليم بين مفهوم المنظر المفكر والمفكر المصلح ويعتبر ان مالك بن نبي من الطراز الأول اي من المفكرين الذين لم تكن لمشاريعهم حظوة على ارض الواقع والسبب في ذلك هو: انه مفكر لم يمتلك يوماً مشروعاً في حكومة كي يستطيع ان يطبق ما نظر له وهو ما ادركه المفكر سليم اذ كان الرجل أنموذجاً في تقديم الاطروحات الاجتماعية كما يتضح ذلك من خلال سلسلته "مشكلات الحضارة"، بينما يجد عزالدين سليم ان مفكرين آخرين من قبيل أبو الأعلى المودودي، وحسن البنا الذين تناولنا فكرهما فيما مضى جمعوا بين التنظير والعمل، وبين الاطروحة والتنفيذ ويضرب مثلاً في حركة الخميني، والمودودي، وحسن البنا، وكلا الحركات الثلاثة التي جمعت بين التنظير والعمل تسنى لها ذلك بفعل تحويلهم الشأن الديني الى عمل سياسي يكاد يكون متطرف في بعض الأحيان ولم يسهم إلاَّ بازدياد التطرف في العالم الاسلامي. لذلك فنحن نرى ان المفكر سليم لم يكن موفقاً باختياره الأمثلة الماضية كجمع بين العمل والتنظير إلاَّ بحدود انهم فعلاً جمعوا بين الاثنين ولكن ليس من باب نهضة الأمة بل من باب التطرف والعنف. والمفكر عز الدين جمع بين الاسماء الثلاثة مارة الذكر ليس من باب

المديح لهم على الرغم من اعجابه في بعض اطروحاتهم ولكن في هذا المورد ذكرهم كامثلة جامعة بين العمل والتنظير بغض النظر عن كون عملهم او تنظيهم سيئا او جيدا. والمفكر سليم يود بعد كل هذا ان يجد مخرجاً لكي لا يقع الناس بمفهوم سلب هويتهم تحت مسميات الراسمالية وغيرها، ولكن المفكر سليم كان حريصاً جداً على هذه المسألة لكي لا يدع للناس مجالاً لأن تسلب هويتهم ولكنه كان مبالغاً في ذلك بعض الشيء. ويدعو الى ان تحل النهضة محل هذه الرؤى والأفكار وفق مبدأ الاقتباس المشروط.

وضمن المشروع الحضاري لنهضة الأمة مقاومة الأستعمار وهو هنا ينطلق من منطلقات بن نبي في هذه المسألة حيث يعتبر سليم ان العالم الاسلامي قد واجه خلال قرنين من الزمن ثلاثة مستويات من الغزو، الغزو السياسي والغزو العسكري والغزو الثقافي واذا كان الغزو السياسي قد باشره جواسيس الغرب في بلاد المسلمين وهذه حقيقة واضحة للعيان جداً أو عملاؤهم من السلاطين والولاة والسفراء والشركات التجارية واذا كانت الحملات العسكرية قد اضطلعت بدور الاحتلال للاقاليم الاسلامية وهذا كان واضحاً جداً للاطماع الكبيرة في بلادنا فان هذين اللونين من ألوان العدوان الغربي كانا يمهدان لغزو ثقافي واسع يلغي الثقافة الإسلامية اي الهوية والطابع الشرقي العام في إشارة منه الى العولمة التي تخوف منها الكثيرون حتى من الغرب نفسه على أنفسهم.

كما ويشير الى أسماء كانت تقود بعض البلاد الإسلامية، وكانت عميلة لبعض القوى العالمية ومنها محمد علي باشا وعلى الرغم من صحة هذه المعلومات إلاَّ ان اسم كمحمد علي باشا يعتبر رائد حركة النهضة الحديثة في مصر من حيث ادخاله للاصلاحات الكبيرة والمهمة، في بعض المجالات كالتعليم والاقتصاد مثلاً تميزت اصلاحاته بادخال تبدلات اقتصادية واجتماعية عميقة لكنها بقيت اسيرة دولة احتكارية. أما في المجال السياسي والعسكري فلنر ماذا فعل؟

كما انه قام بتصفية دموية ضد المماليك في مصر بتأريخ 1/مايو/1811 اعقبتها تصفية نهائية للفرق الانكشارية في الاستانة ولا أعرف كيف يعبر البعض

عن ان هذا انجاز كبير قام به محمد علي باشا أي انجاز دموي هذا نعتبره نهضة؟ فهو لم يقم باصلاح سياسي مع مناوئيه بل قام بتصفية دموية سياسية وهذا مما يدل على استبداده واستعباده للناس وايمانه بالقائد الأوحد[1]، وهذا مما يؤيد ما ذهب اليه سليم بكون محمد علي باشا عميلاً ومما يؤكد هذه العمالة أكثر انه إستفاد ممن بقي من ضباط الحملة الفرنسية في مصر، وكان في طليعتهم الكولونيل (جوزيف سيف) فعهد إليه بمهمة تدريب الوحدات الجديدة في الجيش المصري، وأوكل إدارة مصانع البارود وبناء الجسور وشق الطرق الى مهندس معماري فرنسي هو (باسكال كوست)، ووضع إبراهيم باشا الى جنبه عدداً من الضباط الفرنسيين لقيادة الحملات العسكرية على بلاد الحبشة والسودان طمعاً في مناجم الذهب فيها، وهذا كله مما يمارسه المستبدون، فترى المستبد الطاغية يحب أن يكون له جيش كبير مسلح ومحدث، وجيش فيه الكثير من الإمكانيات القتالية وكذلك الفنية لكي يقوم المستبد بغزو الدول التي تجاوره وتطويع شعوبها، وكانت لديه مصانع للبارود، وهكذا مما يدل على طغيانه وإستبداده حاله حال من قبله من حكام المسلمين، هذه هي إصلاحاته في الجانب العسكري والسياسي.

وإستمرت الى حالة خوضه مغامرات فاشلة في محاولة غزوه اليونان، فقد سحق جيشه مع الجيش العثماني في معركة نافارين البحرية مما جعلته يرتدع ويتوقف عن نهجه المغامر، وهناك دليل واضح على منهجية محمد علي باشا الإستبدادية من الناحية العسكرية، حيث يشير تقرير للعام 1833م، أن موازنة مصر العامة بلغت ما يعادل 17.6 مليون دولار أمريكي، وبلغت النفقات ما يقارب 15.5 مليون دولار منها حوالي 11.8 مليون دولار للنفقات العسكرية[2]، حيث يتبين من

---

(1) ياسر جاسم قاسم، الفكر، الجزء الاول، منظمة كتاب بلا حدود، الشرق الاوسط، بغداد، ط1، 2011، ص51-52.

(1) محمد فؤاد شكري ، بناء دولة مصر محمد علي ص 280 – 283.

الموازنة التي ذكرت في أعلاه إستخدام الأموال الطائلة في الواقع العسكري مما يدل على تركيز محمد علي باشا على هذا الجانب لإرضاء رغباته التوسعية، وقد يتساءل سائل ويقول أن التركيز على الجانب العسكري هو ليس لإرضاء رغباته التوسعية بل لحماية دولته الفتية، ولكن هنا نختلف معه ونقول: إن كل هذه الأموال من غير الممكن أن تستخدم لإستراتيجية الدفاع، بل تستخدم وفق كل المقاييس لإستراتيجيات هجومية، وواضح من كثرة الأموال أولاً واستخدام جيوشه به لغزوات للسودان والنوبة واليونان وغيرها كثير، كما أنه خاض حروب أخرى للقضاء على حركات متطرفة ومنها الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، إذن هذه هي الإصلاحات العسكرية الواسعة التي قدمها محمد علي باشا(1).

فلذلك شخص المفكر سليم تشخيصاً دقيقاً حول كون هذا الرجل يرتبط بمفهوم العمالة والاستبداد بل هو رجل دماء وتصفيات على الرغم من الاصلاحات الكبيرة التي أشرت لها في بعض فقرات بحثي هذا.

ولا ينسى المفكر سليم دور الحكام العملاء في توفير المناخات المناسبة لدعم حركة التغيير في بلاد المسلمين وبحركة ثقافية واسعة تملك ارصدة واقعية ضخمة كالتبشير والاستشراق والحركة التعليمية التابعة لأهداف الغزاة كما يسميهم سليم بكل مظاهرها ومصادرها مواردها من المناهج الى المادة التعليمية ومن ثم الدرس والمعلم إلى البعثات الدراسية الى اوربا وللتعليق على كلام المفكر عدد من الأوجه منها:

أولاً: كلامه الدقيق والرائع في تشخيص العمالة لدى الحكام ومساهمتهم المباشرة في تخلف بلادهم لان بدون التنمية السياسية لن تكون هنالك تنميات ومن دون أدنى شك.

ثانياً: تشخيصه للتبشير يبرهن على اليات الغرب انذاك في صهر الأديان بالمسيحية والتبشير هو جزء من عدم احترام ثقافة الغير .

---

(2) ياسر جاسم قاسم ،كتاب الفكر ،الجزء الاول، مصدر سابق، ص52.

سابعا: رؤية سليم وادوارد سعيد للاستشراق

طبعا قبل الدخول في هاتين الرؤيتين علينا ان نفهم ان ادوارد سعيد هو متخصص في الاستشراق اما المفكر المصلح سليم فيتناوله من باب قدرة المجتمع على الافادة منه والاستفادة لا أكثر.

أولاً: نظرته للاستشراق على انه جاء للغزو الثقافي والسيطرة وتحريف بعض المفاهيم لا يخلو من جانب صحة ففعلاً ساهم الكثير من المستشرقين في ضرب التاريخ العربي وضرب الحضارة العربية والاعتماد في كثير من رواياتهم على المنبوذ من الروايات والمسقط تاريخياً خصوصاً في شأن النبي محمد ولكن التعميم على الدراسات الاستشراقية كما فعل المفكر سليم نحن نختلف معه في هذه القضية وسبب الاختلاف ان الكثير من الدراسات الاستشراقية افادت الحركة النهضوية العربية بل استخرجت كنوز عربية واسلامية كنا نجهلها نحن كعرب ومسلمون لذلك أجد ان التعميم على الاستشراق لم يكن موفقاً فيه المفكر سليم.

وممكن ان نعطي سليم بعض الحق في نقد بعض الدراسات الاستشراقية وليس كلها فقد انتقد ادوارد سعيد رائد الاستشراق في كتابه الاستشراق بعض الرؤى النمطية من قبل المستشرقين للعرب – وليس كل الاستشراق طبعاً –، والمسلمين حيث يدعو ادورد دعوة للتأمل كيف أصبح الشرق منذ القدم وبخاصة الشرق الأدنى، معروفاً في الغرب بوصفه نقيض الغرب المتمم له، كان ثمة الكتاب المقدس وبزوغ المسيحية وانتشارها وكان ثمة رحالون كما يقول ادوارد سعيد مثل ماركو بولو الذي رسم خطوط التجارة وخلق نسقاً لنظام مقنن للتبادل التجاري ومثل لودوفيكو دي فارثيما، وبيترو ديلا فالي من بعده، وكان ثمة مؤلفون للحكايات

الخرافية مثل ماندفيل وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بالطبع –كما يعتبرها سعيد في حين ان سليم يعتبرها حركات استيطانية سيئة– وفي مقدمتها الإسلام وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيس، وقد نشأ من مادة الأدب الذي ينتمي الى هذه التجارب كلها سجل حفظ ذو بنية داخلية متماسكة ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبسولات النمطية كما يسميها سعيد: الرحلة، التاريخ، الخرافة، النموذج المنمط، المواجهات التماحكية وتلك هي العدسات التي من خلالها يجرب الشرق ويعاين وهي تصوغ لغة الصِدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوره وشكله وما يمنح العدد الهائل من المواجهات شيئا من الوحدة مع ذلك هو التناوس الذي تحدث عنه سعيد في كتابه الاستشراق ذلك ان شيئاً ما أجنبياً وقصياً بوضوح يكتسب لسبب أو لآخر مكانة أكثر لا أقل مالوفية ويميل المرء الى ان يتوقف عن محاكمة الأشياء بوصفها أما جديدة كلياً أو معروفة كلية وتنشأ فصلة جديدة وسيطة فصلة تسمح برؤية أشياء جديدة ترى للمرة الأولى وكأنها صور معدولة لاشياء عرفت سابقاً، وليست مثل هذه الفصلة جوهرياً طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ماهي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديدا لنظرة مؤسسة الى الأمور واذا كان على العقل ان يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من اشكال الحياة الجديدة جدة جذرية كما بدأ الغسلام لاوربا في أوائل العصور الوسطى فان الاستجابة بشكل عام، تكون محافظة ودفاعية وقد اعتبر الإسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة، هي في هذه الحالة المسيحية يكبح التهديد وتفرض قيم مألوفة نفسها، وفي النهاية يخفف العقل من وطاة الضغط الواقع عليه بافساح مكان للاشياء في ذاته وتمثلها بوصفها أما أصلية أو تكرارية ومنذ تلك اللحظة فالإسلام يعالج ويساس وتخضع جدته الطارئة وايحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلية الفروق نسبياً لم يكن ليمكن ان تؤسس لو ان جدة الإسلام الخام كانت قد تركت دون ان تعالج ولذلك فان الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف رعدة المتعة أو الخوف الذي تتملكه أمام جدة الطارئ.

بَيْدَ انه فيما يخص الإسلام كان الشعور بالخوف ان لم يكن دائماً بالاحترام الذي احسته اوربا طبيعياً ومسوغاً فبعد وفاة النبي محمد عام 632م تنامت سيطرة الإسلام عسكرياً في البدء ثم الثقافية والدينية تنامياً هائلاً وسقطت فارس وسوريا ومصر أولاً ثم تركيا وشمال افريقيا في أيدي الجيوش الإسلامية وفي القرنين الثامن والتاسع فتحت اسبانيا – كما يسميها ادورد مع تحفظنا على استخدامه كلمة فتح بل احتلال اسبانيا– وصقلية واجزاء من فرنسا وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الإسلام قد توغل شرقاً حتى الهند واندونيسيا والصين. وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع اوربا ان تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذي شهدوا الفتحوات الإسلامية – حيث يصر سعيد على تسميتها بالفتوحات وسليم سماها بالفتوحات وجاء مرةً أخرى وسماها بالاحتلالات الغاشمة الاستيطانية كما سنبين– غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين وثقافتهم العالية وجلالهم في كثير من الاحيان، هؤلاء المسلمين الذين كانوا كما وصفهم غيبون "معاصرين لأكثر الاحداث الاوربية ظلاماً وخمولا" إلاَّ ان غيبون وكما يشير سعيد اضاف وبشيء من الرضى "منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب يبدو ان الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت" وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو انهم "كان مظهرهم مظهر سرب من النحل انما بيد ثقيلة فقد خربوا كل شيء" هكذا كتب ارخمبرت الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر.

وهنا اسوق هذا التعليق المهم لادوارد سعيد حول الصورة النمطية لدى الغرب حول الإسلام في دراساتهم الاستشراقية في بعضها "لم يصبح الاسلام رمزاً للرعب والدمار والشيطاني وافواج من البرابرة الممقوتين بصورة اعتباطية فبالنسبة لاوربا، كان الإسلام رجة مأساوية دائمة، وحتى نهاية القرن السابع عشر كان الخطر العثماني متربصاً باوربا ممثلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً، ومع

مرور الزمن امتصت الحضارة الاوربية هذا الخطر واحداثه العظيمة وخبراته الموروثة وشخصياته وفضائله ورذائله وحولته شيئاً منسوجاً في لحمة الحياة الاوربية. وفي انكلترا عصر النهضة وحدها كما يورد "صماوئيل تشو" في دراسته الكلاسيكية "الهلال والوردة" كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء يجد في متناوله ويستطيع أن يرى في مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الاحداث المفصلة في تأريخ الاسلام العثماني وتجاوزاته الى اوربا المسيحية "[1]، والنقطة الدالة هي ان ما ظل متداولاً حول الإسلام كان صورة معدولة مصغرة بالضرورة عن تلك القوى العظيمة الخطرة التي صار الإسلام رمزاً لها في اوربا، وكان تمثيل الاوربيين للمسلمين او العثمانيين أو العرب كما كانت شخصيات والترسكوت[2] العربية دائما

---

(1) ادوارد سعيد، الاستشراق،المعرفة ،السلطة،الانشاء، ت:كمال ابو ديب، ط2، مؤسسة الابحاث العربية، بيروت، 1984، ص89.

(2) كان السير والتر سكوت 15أغسطس 1771 - 21سبتمبر 1822 أكثر الكتاب شعبية في زمانه وكان الجمهور يتهافت بحماس على رواياته بمجرد خروجها من المطبعة. ولم تقتصر شهرة سكوت على بلد واحد بل تعدتها إلى أوروبا كلها وقد قيل مرة أن كل ألماني في برلين كان يأوي إلى سريره وهو يقرأ قصة سكوت الشهيرة ويفرلي ويتناول قهوته الصباحية متصفحا روايته الأخرى روب روي .بفضل والتر سكوت دخلت الرواية التاريخية في الأدب .كان يحب التنقيب في زوايا التاريخ واقتنائه الكتب النادرة. ولد السير والتر سكوت عام 1771 في ادنبره عاصمة اسكتلندا وقبل أن يبلغ عامه الثاني اصابه داء الشلل وافقده المقدرة على استعمال رجله اليمنى...بعد ذلك ارسله والداه إلى منزل جده حيث كان يقضي معظم اوقاته في نزهات بين احضان الطبيعة فنمت مقدرته الجسدية وتغلب على عاهته متفاديا أي تاثير سيء لها عليه.في سن الثانية عشرة بدأ في دراسة الكلاسيكيات في جامعة إدنبرة وفي الحادية والعشرين اكمل سكوت دراسة المحاماة عن أبيه لكنه بعكس أبيه قسم وقته مهنته وأدبه الخلاق.في السادسة والعشرين تزوج سكوت من فتاة فرنسية تدعى شارلوت شاربنتيه وبعد ذلك بقليل بدأ ينشر أول أعماله الشعرية.مع الوقت ازداد مدخول سكوت وراح يجد متسعا أكثر من الوقت الكتابة..عام

طريقة للسيطرة على الشرق المهيب ويصدق هذا الى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين الذي لم يكن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً بالتالي أقل ارهاباً لجمهور القراء الغربيين.

وهنا يضيف سعيد ان ليس ثمة ما يثير الجدل أو يدعو إلى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك وبين كل بني البشر.

ومع ذلك فان النقطة التي يثيرها سعيد هي تأكيد حقيقة كون المستشرق تماماً مثل أي انسان آخر في الغرب الاوربي فكر بالشرق او جربه، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والصور التي تفرض نفسها نتيجة هذه العمليات وتلقي الغرب للاسلام مثل مطلق على ذلك مثل قام بدراسته دراسة مثيرة للاعجاب "نورمن دانييللقد" كان أحد الضوابط المقيدة التي اثرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام ينبع من عملية قياسية ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية فقد افترض بطريقة

1814 وضع روايته الأولى ويفرلي واتبعها بعد ذلك بقليل بعدد من الكتب كان أهمها (دروب روي) و (غي مانرينغ) في عام 1820 كتب أشهر رواياته على الإطلاق ايفانهو وقد اشتهر وعرف بفضل هذه الرواية التاريخية الحديثة وأطلق علي أبو الرواية الحديثة. في نفس العام منح سكوت لقب سير وعام 1822 حين زار الملك جورج الرابع اسكتلندا كان سكوت عضوا في لجنة الاستقبال وحين تعرف اليه الملك أعجب به كثيرا وتبادل معه الانخاب.إضافة إلى الكتابة كان سكوت يشرف على شؤون أرضي يملكها على نهر التويد في أبوتسفورد لكن نفقات أملاكه الواسعة كانت كثيرة وعام 1826 حين انهارت دار نشر يملك حصة كبيرة من أسهمها اصيب سكوت بالافلاس.عمل سكوت بقية حياته محاولا أن يفي ديونه الكثيرة فأنتج في سنتين ستة كتب بينها كتاب حياة نابليون (كتاب) في تسعة أجزاء، لكن المجهود المضني والمتواصل الذي بذله كان يفوق طاقته على الاحتمال فساءت صحته بسرعة وتوفي في منزله في ابتسفورد في منطقة مليروز عام 1832 عن عمر يناهز واحد وستين عاما!

خاطئة تماماً ان محمداً ، كان للإسلام ما كانه المسيح للمسيحية ومن ثم اطلاق التسمية التماحكية المحمدية على الإسلام والنعت الألي المنتحل على النبي محمد ومن هذا التصور الخاطئ وكثير غيره تشكلت دائرة مغلقة لم يكسرها حتى مرة واحدة التخريج التخيلي فقد كان التصور المسيحي للاسلام متكاملاً ومكتفيا بذاته، أصبح الاسلام صورة ــ والكلمة لدانييل ــ غير انها فيما يبدو تنطوي على دلالات مهمة للاستشراق بشكل عام لم تكن وظيفتها ان تمثل الإسلام، في ذاته بقدر ما كانت تمثيل الإسلام للمسيحي القروسطي.

كما ويقرر ادوارد ان الميل الثابت لاهمال ماعناه القرآن أو ما أعتقد المسلمون انه عناه ولما اعتقده المسلمون أو مافعلوه في أحوال معينة يتضمن بالضرورة ان المذهب النابع من القرآن والمصادر الإسلامية الاخرى مثلت في شكل قادر على اقناع المسيحيين وكان لمزيد من الاشكال المتطرفة فرصة ان تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتاب والجمهور وبين حدود الإسلام، ولم يكن الغرب ليقبل ان ما يقول المسلمون انهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلاّ بدرجة كبيرة من التقاعس، فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخل الغرب عن تفاصيلها حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة إلاّ الى ادنى درجة ممكنة.

أما خطوطها العامة فانه لم يتخل عنها أبداً وقد وجدت ظلال من الفروق ضمن اطار عام فقط وكانت جميع التصويبات التي ادخلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجرد دفاع عما كان قد اتضح حديثاً انه عرضة للنقد، اي تدعيماً لبنية طرأ عليها الضعف، فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن ان يقوض حتى من أجل اعادة بناءه.

ويعتبر سعيد انه ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للاسلام حدة وتوتراً بطرق لا تحصى كان بينها خلال العصور الوسطى واوائل عصر النهضة تشكيلة واسعة من الشعر والجدال المتفقة والتطير الشائع وبحلول هذا الوقت كان الشرق

الادنى قد ادغم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم، كما حدث في اغنية رولان حيث تصور عبادات العرب على انها تشمل، ماهومت وابولو، ومع منتصف القرن الخامس عشر، كما أظهر سذرن بذكاء لامع وكما ينقل سعيد انه اصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين ان عليهم ان يفعلوا شيئاً ما حول الإسلام، الذي كان قد قلب الموقف بعض الشيء بوصوله عسكرياً الى اوربا الشرقية ويروي سذرن حدثا احتداميا بين 1450 و1460 حين حاول أربعة رجال متفقهين هم جون اوف سيغوفا ونيكولاس اوف كوسا، وجان جرمان، واينياس سيلفيس (البابا بولس الثاني) ان يعالجوا الإسلام من خلال مؤتمر وكانت الفكرة فكرة جون اوف سيغوفيا وكان ينتوى للمؤتمر ان يكون معداً لمواجهة الإسلام، يحاول فيه المسيحيون ان يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة، وقد اعتبر جون المؤتمر اداة ذات وظيفة سياسية بالاضافة الى وظيفته الدينية المحدودة وبعبارات ستمس وتراً حساساً في صدر المحدثين، قال انه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات، فانه سيكون أقل كلفة واقل تدميراً من الحرب، ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق، إلاَّ ان الحدث حاسم، لأنه كان محاولة على درجة جيدة، من التسفسط واللطافة وجزء من محاولة اوربية عامة من بيد الى لوثر لوضع شرق ممثل للشرق كما يقول سعيد فعلاً أمام اوربا، ولمسرحة الشرق واوربا، معا بطريقة متناسقة وكان القصد من ذلك، ان يوضح المسيحيون للمسلمين، ان الإسلام لم يكن امثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية ويختتم سذرن كلامه كما يلي "ان أكثر الأشياء جلاء لنا الآن هو عجز أي من أنظمة الفكر هذه (المسيحية الاوربية) عن تقديم ايضاح مقنع اقناعاً تاماً للظاهرة التي انطلقت هذه الانظمة لايضاحها (الإسلام) وعجزها الى حد أبعد عن ان تؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم وعلى مساوى عملي لم تكن الأحداث في النهاية كما تكهن بها اكثر المراقبين ذكاء لا بالقدر نفسه من الخير ولا بالقدر نفسه من السوء وقد يكون جديراً بالملاحظة ان الأحداث لم تأت بصورة أفضل مما أتت عليه حين توقع خير الحكام، بثقة ان تنتهي نهاية سعيدة، هل حدث أي تقدم في

معرفة المسيحيين للاسلام؟ لابد لي ان أُعبر عن اقتناعي بانه كان ثمة تقدم حتى اذا كان حل المشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعناد فقد اصبح التعبير عن المشكلة وتقريرها اكثر تعقيداً أو اكثر عقلانية واكثر اتصالاً بالتجربة ولقد اخفق الباحثون الذين اجهدوا أنفسهم في دراسة مشكلة الإسلام في العصور الوسطى في ايجاد الحل الذي بحثوا عنه وتمنوه بَيْدَ انهم طوروا عادات للعقل وقوى للادراك قد تستحق في رجال آخرين وفي حقول دراسة اخرى النجاح.

وهنا يعلق ادوارد سعيد على كلام سذرن ما يؤيد نظرة سليم المريبة للاستشراق ووجوب الحذر منه لبعض تأثيراته المزورة للحقائق الإسلامية حيث يعتبر سعيد: ان أفضل قسم من تحليل سذرن هنا وفي امكنة اخرى من تاريخه الوجيز لآراء الغرب في الإسلام هو اظهاره لكون ما يصبح في النهاية أكثر تشذيباً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب لا جسد ما من المعرفة الغربية الايجابية التي تزداد حجماً ودقة ذلك ان الاختلافات لها منطقها الخاص وجدلية نموها وانحطاطها الخاصة، لقد كدست فوق النبي محمد في العصور الوسطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع شخصية أنبياء "الروح الحرة" في القرن الثاني عشر الذين ظهروا في اوربا وادعوا انهم صادقون وجمعوا وراءهم اتباعاً وبطريقة مشابهة فما دام النبي قد اعتبر ناشراً لوحي زائف كما قال بعض المستشرقين فقد اصبح هو كذلك تجسيداً للشبق والفسق والشذوذ الجنسي وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة منطقية من انتحالاته المذهبية وبالتالي ينبغي الحذر من بعض الصور النمطية التي استخدمها الاستشراق ضد الإسلام.

وهذا بالضبط ما حذر منه عزالدين سليم عند قراءتنا للاستشراق، وهكذا اكتسب الشرق ممثلين كما يقول ادورد سعيد ويضيف "بوجه من القول وتمثيلات كان كل منها أكثر محسوسية وأكثر تطابقاً داخلياً مع أحد الأوضاع الطارئة الغربية مما كان قد سبقه وكأن اوربا بعد ان استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمص اللانهائي في شكل نهائي أصبحت عاجزة عن الاقلاع عن هذه

الممارسة ويصبح الشرق والشرقي عربياً ومسلماً أو هندياً أو صينياً أو أياً كان شبه تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح، اوربا، الغرب) يفترض انهم كانوا يقلدونه، ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغير، وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقاً عاماً لكون الجزيرة العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأ طبيعي للهراطقة العصاة وان النبي محمداً حسب بعض رؤى الاستشراق كان مرتداً داهية بينما سيكون مستشرق باحث ومختص المعي ذلق في القرن العشرين هو من يشير إلى ان الإسلام ليس في الحقيقة إلاَّ هرطقة ارية من الدرجة الثانية "[1]، فهذا هو الذي يحذر منه كل من ادورد سعيد وعزالدين سليم بان الاستشراق كان في بعض صوره يلمع مايريد ويعتبر النبي محمد مهرطقاً والإسلام ما هو إلاَّ هرطقة ويحاول هؤلاء المستشرقون في بعض رؤاهم ان يختصروا الإسلام ويجهزوا عليه كيفما اتفق معتمدين في أغلب اطروحاتهم على الكثير من الاحاديث التي نسبت زوراً لرسول الإسلام والتي هي أحاديث في مجملها غير متفق عليها عند عموم المسلمين أو بعض المستشرقين عندما يريد ان يهاجم الشيعة مثلاً يأخذ بأحاديث يتهمهم بها خصومهم من السُنة وهم لا يقرون بها والعكس صحيح عندما يريد مهاجمة السُنة يأخذ الأحاديث التي يتهمونهم بها الشيعة وهم لا يعترفون بها هذا من باب ومن باب آخر بعض المستشرقين عندما يريد مهاجمة الإسلام بشكل عام يعتمد على أحاديث غير متفق عليها وغير معتمدة عند عموم المسلمين وإنما هي من الاسرائيليات كما يسميها رواة الأحاديث المسلمون وبالتالي ينبغي التنبه الى استخدام الأحاديث من قبل المسترقين هل هي من الأحاديث المتفق عليها أم لا؟ وهذا ليس معناه عدم وجود كتابات استشراقية غاية في الروعة استخرجت المد الإنساني للإسلام والمسلمين، والتنبيه الذي رايناه من قبل سعيد جميل جداً في بابه للاستشراق.

---

(1) ادوارد سعيد، مصدر سابق، ص92.

الآن يكتسب وصفنا للاستشراق كما يبين سعيد بانه حقل متفقه محسوسية جديدة فالحقل هو غالباً فضاء مغلق.

ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي: فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات دورها هو ان تمثل الكل الأوسع الذي تنبع هي منه ويبدو الشرق إذا لا امتداداً دون حدود خارج العالم الاوربي المألوف بل حقلاً مغلقاً مسرحاً تمثيلياً ملصقاً باوربا والمستشرق ليس إلاَّ الفرد المختص بمعرفة تحمل مسؤوليتها اوربا كلها، بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين تاريخياً وثقافياً مسؤولاً عن ومستجيبا لمسرحيات نظمهاً تقنياً الكاتب المسرحي وفي أعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي ريبرتوار ثقافي هائل تبتعث مواده الفردية عالماً رائعاً في ثرائه: الفينيق، كليوباترا، عدن طروادة، سدوم، عامورة عشتار، ايزيس، اوزيريس، ملكة سبأ، بابل، الجن، المجوس، نينوى، وفي بعض الحالات أسماء فقط، نصف متخيلة، نصف معروفة، عفاريت، شياطين، أبطال، رعب، لذات، شهوات، قد تغذى الخيال الاوربي باغراق من هذا المخزون، فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل اريسطو، وملتن ومارلو، وتاسو وشكسبير وسرفانتس وناظموا اغنية رولان وقصيد السيد، من كنوز الشرق من أجل انتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر، وبالاضافة إلى ذلك فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفقهاً في اوربا باساطير عقائدية إلى موضع الفاعلية حتى حين بدت المعرفة وكانها تتقدم بحق، ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفقهة في مسرح الاستشراق هو كتاب بارتلمي ديربيلو المكتبة الشرقية الذي طبع بعد وفاته عام 1679 مع مقدمة لانطوان غالان وتعتبر مقدمة تاريخ كمبردج للإسلام الذي صدر حديثاً كتاب المكتبة الشرقية جنباً إلى جنب مع انشاء جورج سيل التمهيدي لترجمته للقرآن وكتاب سيمون اوكلي تاريخ العرب(1708–1718) ذات أهمية بالغة في زيادة الفهم الجديد للإسلام إتساعاً وفي ايصاله الى جمهور قارئ أقل جامعية، وهذا وصف قاصر لعمل ديربيلو الذي لم يكن مقصورا على الاسلام كما كان كتابا سيل واوكلي ويضيف

ادورد سعيد باستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغر تاريخ الشرق الذي ظهر عام 1651 فقد بقي المكتبة الشرقية المرجع الرئيس السائد في اوربا حتى اوائل القرن التاسع عشر وكان مجال الكتاب في الحقيقة هائلاً، وقد قارن غالان الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة ومستعرباً متميزاً بين ما حققه ديربيلو وبين كل عمل سابق له، بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه وقد قرا ديربيلو عدداً كبيراً من المؤلفات كما يقول غالان بالعربية والفارسية والتركية مما جعله قادراً على الاطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الاوربيين، وبعد ان قام ديربيلو أولاً بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية تابع عمله ليدرس التاريخ والشريعة والجغرافيا والعلوم والفنون في الشرق بكلا نمطيها الرائع الخارق والحقيقي الصادق ومن ثم قرر ان يؤلف كتابين الأول: مكتبة وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء، والثاني مجموعة مختارات انطولوجي.

في مثل جهود ديربيلو اكتشفت اوربا قدرتها على أحتواء الشرق وعلى شرقنته وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديربيلو الشرقية يظهر من مكان لآخر شعور واضح بالفوقية كما انه في اعمال جغرافيي القرن السابع عشر مثل رافائييل دومان كان بمقدور الاوربيين ان يدركوا ان الشرق كان يتجاوز ويحال الى عالم عتيق مع تطور العلوم الغربية، لكن ما يبدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب بل ان ثمة أيضاً التقنية الظافرة المتمثلة في تناول خصوبة الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة بل ابجدية أيضاً إلى شيء في متناول معرفة العامة في الغرب، وحين قال غالان عن ديربيلو انه يشبع توقعات الإنسان فقد عنى فيما يعتقد ادورد سعيد ان المكتبة لم تحاول ان تعيد النظر في الافكار المتداولة المتوارثة عن الشرق ذلك ان ما يفعله المستشرق هو ان يوثق الشرق ويؤكده في أعين قرائه وهو لا يحاول أو يرغب في زعزعة القناعات الثابتة وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هو انها مثلت الشرق بصورة أكثر كمالاً ووضوحاً فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسك بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط والصور التوراتية والثقافة الإسلامية وأسماء الأماكن وهلم

جرا، إلى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من آلالف إلى الياء، تحت المدخل المتعلق بمحمد سرد ديربيلو أولاً جميع أسماء النبي، ثم انتقل الى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي:

"هذا هو المنتحل المشهور ماهومت، المؤلف والمؤسس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين، نسميها نحن الماهومتية، وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الاسلامية، أو الماهومتية، إلى هذا النبي المزيف كل المدائح التي نسبها الاريون والبولسيون أو البوالسة، والهراطقة الآخرون، إلى يسوع المسيح مجردين اياه في الوقت نفسه من الوهيته" وهذا الكلام الذي ينقله سعيد في كتابه الاستشراق يبين وعلى مدى كبير قدرة بعض المستشرقين على ضربهم للإسلام بهذه المنهجية البعيدة عن الروح الموضوعية فالإسلام يتقبل النقد مهما كان، وإلاَّ فالهجوم ليس من أخلاق الإنسانية فينبغي الرد على مثل هكذا رؤى استشراقية.

والمحمدية كما يشير سعيد هي التسمية الاوربية العلائقية والمهينة، أما الإسلام وهو الاسم الصحيح فانه يسقط أو يدرج تحت مدخل أخر "الهرطقة" التي نسميها نحن الماهومتية تلتقط بوصفها تقليداً لتقليد مسيحي للدين الحق ومن ثم يستطيع ديربيلو ان ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة النبي محمد إلى عملية سردية مباشرة تقريباً غير ان الموضع الذي يخصصه للنبي محمد هو المهم في المكتبة ذلك ان الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة الى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الابجدي، وهكذا لا يبقى النبي محمد منفلتاً يجوب العالم الشرقي فاسقاً لا اخلاقياً مهدداً بل يجلس في هدوء في حيزه البارز دون شك على مسرح الاستشراق ومع ذلك فان شخصية النبي محمد كما يرسمها ديربيلو هي صورة لأن النبي المزيف كما ورد في الاستشراق جزء من تمثيل مسرحي عام يسمى الشرقي تتضمن ذاته الكلية.

وهنا نسوق هذه الرؤية التي يرد من خلالها ادورد سعيد على مهاجمة الشرق من قبل المستشرقين حين يعتبر ان من الطبيعي جداً ان يقاوم العقل الإنساني هجوم الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه، ولذلك فان الثقافات كانت دائماً تميل الى

اخضاع الثقافات الأخرى لتحولات كاملة متلقية اياها لا كما هي بل من أجل مصلحة المتلقي كما ينبغي ان تكون غير ان الشرقي على اية حال كان دائما بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب ففي نظر بعض الرومانسيين الالمان مثلاً كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية ومع ذلك فان المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر، وهو يفعل ذلك من أجل نفسه، ومن أجل ثقافته وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة فهي تدرس كما يقول سعيد ولها جمعياتها الخاصة ودورياتها وتقاليدها ومفرداتها وبلاغتها التي ترتبط كلها بطرق أساسية بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتتبع في الوقت نفسه، من هذه المعايير والتي تميل إلى ان تصبح أكثر لا أقل كلية في ما تحاول ان تفعله الى درجة ان المرء حين يقوم بمسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، يخرج بانطباع طاغ هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق باكمله.

وهذا نص واضح من قبل ادورد سعيد هذا النص مشابه لنص سليم الذي طرحناه بنقده اللاذع للاستشراق الاستشراق الذي حاول ان يمسخ ويشوه الهوية والتاريخ الإسلامي والشخوص في هذا الدين الى أبعد حد فلذلك عندما يقول عنه رائد الاستشراق ادورد سعيد ان هذا العلم خلا من أية حساسية تجاه الشرق واتهم النبي محمد ، بشتى أنواع الأتهامات فأحرى بالشرقيين الأنتباه والحذر وهم يتعاملون مع الاستشراق كما طالب ادوارد سعيد وعزالدين سليم، مع التوسع الشامل لدى سعيد لتخصصه، وقلته لدى سليم بسبب كونه مصلح ينظر بابعاد مختلفة للأمور فهو يتناول اي شيء يضر بمصلحة الشرق باجمعه.

تتجلى البداية لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسيكي اليوناني، أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة التي بنيت على الصور المبكرة ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته في الجغرافيا التخيلية

الغربية فيمكن ان توضح اذا انتقلنا الان الى جحيم دانتي الذي ينقله ادوارد سعيد ليبين الصورة الخطيرة التي رسمها الاستشراق عن الشرق باكمله ويحذر منها، كما حذر سليم من الاستشراق فلقد كان انجاز دانتي الحقيقي في الملهاة الالهية انه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القيم المسيحية كوني وسرمدي وما يراه دانتي اذ يتجول في الجحيم والمطهر والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة يرى باولو فرانسيسكا مثلاً وقد حشرا في الجحيم إلى الأبد بسبب اثامهما ومع ذلك فانهما يعاينان وهما يلعبان بل يعيشان بالفعل ادوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بهما الى حيث سيكونان الى الأبد، وهكذا فان كلا من الشخوص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل انه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خص به، وفي السطور القادمة نرى مدى خطورة الاستشراق بتناوله الهجومي على شخص محمد وهذا ما اراد ادوارد سعيد ومعه سليم التحذير منه"[1]، ويظهر مومينتو "محمد " في فصل كانتو 28 من الجحيم وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع وفي التاسعة من الماليبولج العشر، وهي دائرة من الخنادق الكئيبة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم وهكذا فقبل ان يبلغ دانتي محمداً يمر عبر دوائر تحتوي على اناس اثامهم من مرتبة ادنى: ذوي الشهوات الجامحة ، وذوي الاطماع، والشرهين، والهراطقة، وذوي الغضب الجامح، والمذفوعين برغبة الانتحار، والمجدفين باسم الرب، وبعد النبي محمد ثمة فقط المزيفون والخونة، (وبينهم يهوذا وبروتس وكاسيس) قبل ان يبلغ الانسان قعر الجحيم، حيث يوجد الشيطان ذاته، وينتمي محمد بهذه الصورة الى تركيب سلالي متصلب من الشرور كما يقول دانتي في

---

(1) نحن نورد النص هذا كما هو عن دانتي لنبين كيف ان الاستشراق الغى النقد الطبيعي للدين واستبدله في بعض الجوانب بالغاء الاخر ممثلا بالهجوم على شخص محمد بن عبد الله .لذلك مثل هكذا نصوص ليس من الصحيح الرد عليها لتطرفها وابتعادها عن الموضوعية الحقيقية. ولكن مثل هكذا نصوص تبين دقة عزالدين سليم في النظر لحركة الاستشراق. وخلوها من النقد الحقيقي الا في بعض جوانبها المضيئة.

فصله من يسميهم دانتي (ناشرو الفضيحة والفتنة) وعقاب محمد هو أيضاً مصيره الأبدي عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد، فهو أبداً يقطع الى نصفين من ذقنه الى دبره، مثل برميل تمزق اضلاعه كما يقول دانتي ولا يوفر شعر دانتي على القارئ عند هذه النقطة أياً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي اليها عقوبة باهرة كهذه فامعاء النبي توصف بدقة ويشرح النبي مسببات عقابه لدانتي مشيراً كذلك الى علي بن ابي طالب الذي يتقدمه في صف الاثمين الذين يشقهم الشيطان الحارس الى نصفين كما يطلب محمد من دانتي ان يحذر رجلاً اسمه فرادولشينو وهو قسيس مرتد دعا اصحابه الى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتهم بانه كانت له خليلة، مما ينتظره من عذاب ولا بد ان القارئ قد ادرك الآن ان دانتي راى تطابقاً بين الشهوانية المقرفة لدى محمد كما أراد ان يصورها دانتي ودوليشينو وبين ادعائمها لمكانة بارزة كذلك، ويعلق ادوارد سعيد عن هذا الموضوع قائلا: "إلاَّ ان هذا ليس كل ما لدى دانتي ليقوله عن الإسلام فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم ويقف ابن سينا، وابن رشد، وصلاح الدين بين اولئك الوثنيين الفضلاء الذين يحصرون جنباً إلى جنب مع هيكتور، واينياس، وابراهيم، وسقراط، وافلاطون، وارسطو في الدائرة الأولى من الجحيم ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب بل عقاباً شريفاً في الواقع لأنهم لم يمنحوا نعمة الوحي المسيحي ويعجب دانتي طبعاً بفضائلهم وانجازاتهم لكنما كان عليه ان يصدر عليهم حكماً مهما كان خفيفاً لأنهم لم يكونوا مسيحيين بالمصير إلى الجحيم إذ لا شك ان الأبدية ملغ عظيم للتمايزات والفروق غير ان الاعراف البالية والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع اشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلة نفسها من اللعنة الوثنية مع مسلمين تالين للمسيحية لا تسبب أي قلق لدانتي ورغم ان القرآن يميز المسيح بأنه نبي فان دانتي اختار ان يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم صلاح الدين جهلة بالمسيحية ثم ان كونهم قادرين على ان يسكنوا المستوى الرفيع نفسه، الذي يسكنه ابطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ

تشبه رؤيا رافائيل في جداريته "مدرسة اثينا" التي يقف فيها ابن رشد على أرض المجمع (الاكاديمية) كتفا إلى كتف مع سقراط وافلاطون"[1].

ويعتبر ادوارد سعيد ان قصيدة دانتي واعمال بيتر المبجل والمستشرقين الكلونياكيين الآخرين وفي كتابات المماحكين المسيحيين ضد الإسلام من غيبرت اوف توجنت وبيد الى روجر بيكن ووليم اوف طرابلس وبيرشارد اوف ماونت صهيون ولوثر، وفي قصيدة السيد، وفي اغنية رولان، وفي عطيل شكسبير في كل ذلك يمثل الشرق والإسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل اوربا.

وينقل ادوارد سعيد بعض الرؤى المهمة التي وردت عن المستشرقين في أهمية ثقافة الشرق والحضارة الإسلامية وضرورة انصافها ومنها ما ينقله ادوارد سعيد عن المستشرق جب والذي بذكره سنختتم حديثنا عن الاستشراق: "الاسلام دين حي وحيوي، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايين وعقولهم ووجدانهم، واضعاً لهم سويةً يعيشون بمقتضاها حياة نزاهة ورزانة وتقوى الله، ليس الإسلام هو المتحجر بل صياغاته السنية ولاهوته المطرد المنتظم وتبريراته الاجتماعية وهنا تكمن الانخلاعات وتشعر بعدم الرضى نسبة كبيرة من معتنقيه الأكثر علماً وذكاءً وتبرز اخطار المستقبل بصورتها الاجلى ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانهيار إذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على ارادة اتباعه واستمالته لعقولهم وان كون مشكلة الاراحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوغ رفض العلماء ان يدفعوا الى الاجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون بَيْدَ ان انتشار الحداثة يشكل تحذيرا بان اعادة الصياغة لا يمكن ان تؤجل الى مالا نهاية . وفي محاولتنا لتحديد اصول هذا التحجر لصيغ الإسلام وأسبابه، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون، والذين اخفقوا حتى الآن في حله أي: السؤال عن الطريقة التي يمكن بها إعادة

---

(1) أدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق، ص97.

صياغة المبادئ الأساسية للإسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية "[1]، ويعلق على هذا الكلام ادوارد سعيد قائلاً: "الجزء الأخير من هذا المقطع مألوف بما يكفي فهو يقترح المقدرة الاستشراقية التقليدية الآن على اعادة بناء الشرق واعادة صياغته في ضوء عجز الشرق عن ان يقوم بذلك لنفسه، فاسلام "جب" اذن كائن جزئيا امام الإسلام كما يمارس ويدرس ويوعظ به في الشرق بَيْدَ ان هذا الإسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشراقي غزلته أفكار المستشرق بل انه ليقوم على اسلام يستهوي مادام لايقدر على الوجود بحق مجتمعاً كاملاً من المؤمنين ويعود السبب في ان الإسلام يمكن ان يوجد في صياغة استشراقية مستقبلية نوعاً الى كون الإسلام في الشرق مغتصباً ومنتهكاً من قبل لغة رجال الدين، الذين يمارسون تأثيرهم على ويوجهون مطالبهم الى، عقل المجتمع وما دام الإسلام صامتاً في استهوائه فانه امن، اما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم المشروع في اعادة صياغة الإسلام لتمكينه من دخول الحداثة فان المصاعب تبدأ، وتلك المصاعب هي طبعاً الازاحة والانخلاع.

لقد بات واضحاً[2] – منذ زمن بعيد – أن الغرب نظر ولا يزال ينظر إلى الشرق بعين الحذر والتقزز والإهانة، لأن الصراع بين الغرب والشرق صنعه التاريخ وغذته السياسة، فالشعور بالعظمة والتفوق الحضاري قاد الغرب إلى فكرة نمطية شكلت التربة المناسبة لظهور أفكار تركز على التعارض والتصادم بوصف الإسلام تحديا يقتضي ردا وصدا وتدميرا.ضمن هذا المنحى صور التاريخ العالمي على أنه صراع بين الغرب الديناميكي والمتحرك والمتجدد والمبدع والحر، وبين الشرق الاستبدادي والمتعصب والراكد والمتخلف.من هنا تنبغي الإشارة إلى حقيقة مفادها أن الغرب لم يتوان لحظة في إهانة مشاعر المسلمين الدينية، ولما يتلكأ قيد

---

(1) ادوارد سعيد، المصدر السابق، ص282.

(2) صورة الإسلام في الآداب الغربية، مجلة حوليات التراث، العدد 3، 2005، ميلود عبيد منقور جامعة مستغانم.

أنملة عن الاستفزاز بمعتقداتهم وحياتهم السلوكية. لقد أظهرت التجربة الإنسانية ومآسي الحروب مدى خطورة الأفكار والنظريات القائمة على التفوق الثقافي والعرقي والتاريخي، الأمر الذي أدى إلى تكريس التصادم الذي دام ردحا من الزمان ولا يزال بدءا من العصور الوسطى حتى العصر الحديث، من هنا انطلقت، فكانت لنا وقفات في العصور الوسطى عند المسرح الديني، والملحمة الشهيرة الموسومة "أغنية رولاند" **(La Chanson de Rolland)** والكوميديا الإلهية لدانتي**(Dante)** ، والمسرحية التراجيدية "ماهوميت" لفولتير **(Voltaire)**، وفي خضم هذه الحملة الشرسة التي تتضح بألوان التحامل والأفكار المسبقة والتصورات المشوهة عن الإسلام والمسلمين التي تنم عن مواقف مشحونة بالقوالب الدوغماتية، وجب علينا أن ندعو إلى حوار جاد ومثمر ومتكامل يفضي إلى نظرية الإنسانية "فكل الشعوب جماعة واحدة، ولها أصل واحد". مصداقا لقول القران: "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله اتقاكم"، حتى يدرك كل إنسان، مهما كان نوعه أو لونه، وأينما كان موقعه، أنه عضو في أسرة عظيمة**.**في هذا المضمار وجدنا أنفسنا ملزمين بتصحيح الأخطاء التاريخية ورفض مقولة ادعاء احتكار الحقيقة، أو حمل صكوك الجنة، لأن المجتمع غدا سيكون تعدديا أكثر مما هو عليه، ويعيش بقرية صغيرة**.**حول هذا الموضوع يقول "هرمان هيتشه" بغية الوصول إلى ثقافة إنسانية من نوع جديد: "التفاهم الجدي والمثمر بين الشرق والغرب مسألة عظيمة... ليس التحويل من أي عقيدة كانت، ولكن الغاية الأساسية تكمن في مزيد من الاكتشافات والاختراعات لصالح الإنسانية، ففي حكمتي الشرق والغرب، لا يرى قوى متعادية ومعسكرين متضادين متصارعين، ولكن قطبين تتحرك بينهما الحياة"،هنا تجدر الإشارة إلى التركيز على تكريس جسور التواصل والالتقاء بين الشرق والغرب وتفعيل الرابطة الروحية المشتركة أي الأرومة الإبراهيمية التوحيدية. فالحوار الذي ندعو إليه، ليس تشابها مع الآخر، وليس إلغاء له، بل هو اختلاف وتعدد**.**

العصور الوسطى: المسرح الديني: لم تلبث الحروب الصليبية مع تطاولها إلى نهاية القرن الثالث عشر أن تركت طابعها على الفنون وامتدت روحها الدينية إلى

الأدب التمثيلي بشكل خاص فظهرت على الأثر التمثيليات المنقولة عن الكتاب المقدس ثم المؤلفة بمعرفة رجال الدين، وأخيرا تناول غير رجال الدين تأليف هذه التمثيلياتوكانت هذه العروض تقدم مع القداس في أيام الآحاد، وفي أيام الأعياد الدينية، كما كان المؤلفون يحتفلون بالقديسين بعرض كراماتهم إكراما لهم واحتفاء بهم، ومن ذلك ما جاء عن الاحتفالات بعيد القديس نقولا، لقد روت الأساطير المسيحية عنه الكثير من الكرامات، واستجدت بعد انتصار الحملة الصليبية الأولى من وحيها أسطورة جاء في عرضها: "في الليلة الخامسة من شهر ديسمبر كان رجال الكنيسة يستعدون لتقديم عرض الاحتفال، فينقلون تمثال القديس من المحراب قبل دخول الناس لحضور القداس، ويحل مكانه كاهن اتخذ جهد استطاعته هيئة التمثال في وقفته وملبسه وسماته وشارته، وبعد هذا الاستعداد يبدأ القداس، يتوقف الكلام وينفتح باب الكنيسة على مصرعيه، ويدخل منه كاهن يمثل دور الغريب القادم من بعيد، وهو في ثوب عربي، وعلى هامته عمامة محلاة بالجواهر، يتقدم الأمير العربي إلى محراب القديس نقولا وينحني له مسلما ثم يعطيه كنزا نفيسا يضعه عند قدميه ليحفظه له وديعة عنده، فهو عازم على رحلة طويلة، وما إن انصرف الأمير حتى دخل بعض الكهنة في هيئة لصوص يحملون الكنز ويفرون بالغنيمة، غير أن الأمير العربي يعود بعد هنيهة وقد عاوده القلق والخوف للاطمئنان على الوديعة، فيجدها قد اختفت.لم يتمالك وكاد أن يصفع التمثال، فإذا به يتحرك ثم يهبط من المحراب وينطلق في أثر اللصوص الذين اختفوا غير بعيد عن الكنيسة، فلما بوغتوا بالتمثال وهو يتقدم نحوه – ولم يكن إلا حجرا حين سرقوا الكنز – أخذ منهم الفزع مأخذه فهرولوا وراء القداس داخل الكنيسة، وردوا الكنز إلى موضعه، فإذا بالعربي مأخوذ بهذه المعجزة، وقد غلبه السرور، فيلقي بنفسه عند قدمي القديس الذي دعاه إلى النصرانية وعبادة الإله الحق على دين المسيح، ففعل على الفور" وتنتهي هذه التمثيلية على هذا الأمل الذي طالما راود الكنيسة المسيحية في تحويل المسلمين عن دينهم في البلاد التي تمت لهم فيها الغلبة وتصف المسلم وهو في أعلى هرم السلطة كأنه غر مأخوذ اللب ساذج يسلس القياد للمسيحية بسهولة.

الملحمة:

أغنية رولاند: تعد أنشودة "رولان" من الملاحم التي تدل على أصدق تعبير عن الروح التي سادت أوروبا إزاء المسلمين في العصور الوسطى، فهي تتغنى بالبطولات الخارقة لــ "رولان" ابن أخ "شارلمان" إمبراطور فرنسا، وأوروبا من بعد، أي نهاية القرن الثامن، وهي بطولات تجسدت في موقعه "رونسيفو" عام 778م التي دارت رحاها بين مؤخرة جيش "شارلمان" العائد من إسبانيا بعد فشله في الاستيلاء على مدينة "سرقسطة" الإسلامية آنذاك، وبين مجموعة من المسلمين كمنوا لمؤخرة الجيش في القمم الصخرية لجبال "البيرينية"، واستطاعوا التغلب عليها وعلى قائدها "رولاند" **(Rolland)** الذي رفض أن ينفخ في بوق الاستغاثة، وآثر أن يتولى بنفسه قتال المسلمين وأباد منهم المئات قبل أن بلفظ أنفاسه الأخيرة مصحوبة بنفخة ضعيفة من بوق الاستغاثة نبهت "شارلمان"، فعاد مسرعا لكي يثأر لابن أخيه ويقضي على من بقي من جيوش المسلمين، فيفتح مدائنهم ويخترق حصونهمإذا كانت "أنشودة رولان" أكثر قدرة على التعبير عن روح الأمة الفرنسية، يكفيها دلالة على صدق هذا التصور المتمثل في رأي مؤرخ الأدب الفرنسي "أدموند أوب" **(Edmond Aube)** الذي يقول في ختام مقدمته لإحدى الطباعات الحديثة للملحمة سنة 1923 **".**إن الشعوب الثلاثة التي حملت على التوالي شعلة الحضارة وأسلمها كل منها لمن يليه، استطاع كل شعب منها أن يقدم للعالم نموذجا أدبيا للمحارب في شكل بطل ملحمي، فقدمت الهند شخصية "راما" في ملحمتها الشهيرة، وقدم الإغريق شخصية "أخيل" الذي تغنى "هومير" ببطولاته في "الإلياذة" أجمل عمل شعري أنتجته الروح الإنسانية، وأخيرا قدمت فرنسا كنموذج مثالي للفارس المسيحي "رولان" الذي يجسد حب الله وحب الوطن"وعند فحصنا لهذه المقطوعة المنقولة عن المؤرخ الفرنسي "أدموند أوب" تستوقفنا ملاحظتان**:**

أولاً: وصف "رولان" بالمسيحية التي تجسد حب الله**.**

ثانياً: فرنسا تحمل شعلة الحضارة بعد الهند والإغريق وكأني به – المؤرخ – يتعمد تلفيقا وبهتانا تجاهل الحضارة الإسلامية ودورها الريادي في انتشال أوروبا من عصور الجهل والهمجية.

هذا الرأي يدل بشكل سافر وصريح على الافتراء والزيف وينم عن موقف مشحون بالحقد الدفين، وتكفي الإشارة في هذا المضمار إلى حقائق ثابتة لا يمكن نسيانها أو تجاهلها. إن الإسلام منح أوروبا معارف جديدة وغرس فيها الحياة الجميلة، والإطلاع المعرفي الأكثر شمولية.

كيف يتجاهل الدور الفعال الذي لعبه الإسلام بعناصره الثقافية وتجاربه الروحية في نشوء أوروبا وتطورها، ألم يكن الشرق هو المنبع؟ أضف إلى ذلك تلك المفارقة العجيبة التي تسوغ له وصف الفارس المسيحي "رولان" بحب الله دون غيره من المسلمين. وكأن الذي يدافع عن حوضه ويرفض الولاء لـــ"شارلمان" يعبد الشيطان ولا يحب الله.ومهما يكن من أمر، فإن ملحمة "أغنية رولان" حولت موقعه "رونسوفو" إلى حملة صليبية قبل الأوان، وجعلت "شارلمان" الإمبراطور أبا للمسيحية بتصديه للمسلمين وببنائه الكنيسة "سان ماري لاتيني" في "بيت المقدس"، ولتحقيق هذا الهدف جعلت منه الملحمة شيخا خاض الكثير من المواقع وانتصر في كثير من الحروب، وحولت شخصية "رولان" إلى فارس مسيحي يقاتل أعداء الله الملحدينوفي هذا السياق وصفت الملحمة في أبياتها الأولى المسلمين بأنهم كفار يعبدون محمد ولا يحبون الله عصر النهضة: مسرحية "ماهوميت" **(Mahomet)** "لفولتير": لم يغب الإسلام عن اهتمام النوابغ وإعلام القرن الثامن عشر، وعلى رأسهم "فولتير" الذي اهتم بالحديث عن الرسول – دون تدقيق ولا تمحيص، معتمدا في تأليفه لهذا العمل التراجيدي على بعض المؤلفات العلمية والأدبية التي راجت في عصره نحو "حياة محمد" لـــ"لكونت دي بولينفيلي" و"سيرة محمد" "لجان غرينيه" دون أن يكلف نفسه عناء البحث والتنقيب في الوقائع والأحداث التاريخية الحقيقية في الجزيرة العربيةلقد تمثل "فولتير" الرسول نموذج التعصب الديني والطغيان الثيوقراطي الذي يستغل مشاعر الناس لتحقيق مآربه وبلوغ غاياته الشريرة

ويضيف فولتير قائلا إلى أحد أصدقائه "إنني أصور محمدا متعصبا، عنيفا، يجسد خطر التعصب"وفي "رسالة إلى ملك بروسيا" يصف فولتير شخصية الرسول "محمد ليس عندي سوى مراء بيده سلاح"وهكذا يتضح بجلاء أن "فولتير" لم يكلف نفسه البحث وفهم ظروف نشأة الإسلام وجوهر العقيدة. محمد عند "فولتير" هو شخص سلبي يشبه الأمير لـــ"ميكيافيل **(Machiavel)** " في صفاته وأعماله. من هنا نلاحظ أن "الغرب" أو "الآخر" لم يتخلص من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام ورجاله.ولعل المسرحية التي كتبها "فولتير" بعنوان "ماهوميت" ما هي إلا تعبير عن موقف عدائي شعوبي يجهر بالأحقاد، والأنكى في الأمر، أننا نتعجب من رأي "العقاد" الذي حاول أن يجد تبريرا فنيا لـــ"فولتير" كونه اصطنع طريقة تعبيرية مغلفة بالرمز للتهجم على رجال الدين في عصره وعلى الكنيسة.يقول العقاد "لم يشأ "فولتير" أن يهجم على سلطان الدين في الغرب هجمة صريحة، وكان يهمه عند كتابة تلك المسرحية أن يعلن آراءه ولا يتعرض من جرائها للسخط والحرمان، فاتخذ ذلك الأسلوب المنحرف، ولم يكترث لحقائق التاريخ ولا للأدب في الخطاب، ونسب إلى النبي أمورا كان يريد أن ينسبها إلى الجامدين من رجال الدين"إلا أن هذا التبرير مهزوز ومرفوض، أو لم يجد " فولتير" سوى الرسول، محمد ليجعل منه مشجبا أو بوقا يصب فيه جام غضبه وحنقه، المسألة – في رأيي – أبلغ وأكثر شمولية، لأنها تعزز اتجاهه الفكري التحرري المناهض للدين بصفة عامة، وفي هذا السياق يقول "أندري مروا **(André Maurois)** " عن فولتير: "يشتهر بالفلسفة الدينية أو بالأحرى اللادينية".

ويضيف أيضا "لقد اشتققنا من اسمه مصطلح "الفولتيرانية" الذي تعرفه القواميس بالزندقة أي السلوك الساخر والاستهتار بالديانات".في الختام نخلص إلى جملة من النتائج المهمة نذكر منها: أن الغرب ابتداء من العصور الوسطى حتى عصر النهضة اتخذ من الإسلام موقفا مناوئا وعدائيا ينضح بالكراهية وينطق بالشعوبية ــ الأدب بمختلف أجناسه كان مطية اتخذها الغرب للدفاع عن مسيحيتهم ونشر تصورات غريبة خطيرة في منتهى الخيالية المرضية والتوهم عن الإسلام ــ.

الهدف من التجديف هو غرس في الوعي الغربي طائفة من الادعاءات والأضاليل كوصف "محمد" - بالسحر الخداع والشهوانية، وأنه معاد للمسيح أو أنه الشيطان ذاته ونبي مزيف -.تصوير الإسلام على أنه لون من الهرطقة -.تحويل المسلمين وتنصيرهم ومن ثم القضاء على الإسلام فالهوية.فالصورة التي رسمها الغرب للعرب والمسلمين سلبية تنم عن موقف مشحون بالكراهية والأحقاد وتكشف حقيقة الآخر.

ولكن عند التطرق للاستشراق نجد ان ليس سليم لوحده انتقد حركة الاستشراق بل ان محمد اركون انتقده كذلك،فقد تميز اركون بشجاعته، لكن من صنف آخر، وهي شجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه. ولفهم موقفه من الاستشراق لابد من الرجوع إلى أركون الطالب بالجامعة الجزائرية وهو يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها وإدخالها في حلبة الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. ومنذ ذلك الوقت تبرعمت في نفس أركون بدايات الرفض للاستشراق بكل مناهجه وطرائقه. هذا الرفض تولد عنه التمرد ضد المجتمع وحالته و ضد الظلم السائد فيه. وآنذاك سيطرت على ذهنه الرغبة في الفهم و المزيد من معرفة الواقع و تمحيص الوضع.

لقد امتلكه سؤال شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم؟ ولازمه آخذا في الإلحاح عليه و طالبا منه الجواب، وربما هذا ما يفسر عدم انخراط محمد أركون في النضال السياسي على غرار جيله، إذ أنه اختار الطريق الفكري للتحرير، والتمرد الفكري عوض التمرد السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين ومنذ ستينات القرن الماضي، عندما أصبح مدرساً بجامعة السوربون اتبع منهجا مختلفا جذريا لمنهج المستشرقين وشرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة المرسومة من طرف الارثودوكسية، وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي. وبالتالي نجد ان اركون يتشابه مع سليم في كثير من الاوجه منها نظرة كل منهما الى حركة الاستشراق.

ثانياً: اما البعثات الاوربية فنظرة سليم لها هو من جانب الحذر وليس من باب النفي لها والا فهو يعتبرها كأحد جوانب التغيير ولا احد ينكر ان هذه البعثات ساهمت في رفد المسيرة الحضارية للامة ولكنه لم تخلو من اشكاليات عدة.

ويقارن سليم بين الغزو المغولي لبلاد المسلمين والغزو الاوربي ويعتبر ان المغول انصهروا في الحضارة العربية الاسلامية بعد غزوهم للبلاد العربية على عكس ما نحن عليه مع الحضارة الاوربية عندما غزتنا عسكريا انصهر العرب والمسلمون فيها متناسين هويتهم الحضارية .فيجب احترام الهوية المنفتحة على الاخر من يكن ذلك الاخر هندوسيا او بوذيا او يهوديا حتى.

وتعبير سليم اننا ذبنا في حضارة الرجل الابيض تعبير دقيق جدا.

وبالتالي فمدرسة المفكر تختلف عن مدارس اخرى انتمى لها مفكرون اخر عاصروا سليم ومنهم علي الوردي وهادي العلوي والذين ينتمون الى المدارس الماركسية في التفكير والذي سبقهم اليها من المفكرين العرب سلامة موسى وغيرهم كثير وبالتالي تتجاذب هذه المدارس للنهضة بالامة الاولى على اساس بعث التنوير الموجود بالدين لنهضة المجتمع والاخذ من الغرب بما يصلح به حال الامة بعيدا عن الانغماس بمادتهم الفكرية والمحافظة على هوية الامة الاسلامية والعربية والثانية على اساس التنوير القادم من الغرب وترك التاريخ الذي يحمل الكثير من التشوهات الخلقية ، وكلا المدرستين استطاعت بنظرنا ان ترفد الساحة المعرفية الفكرية برؤى تنويرية عالية جدا ساهمت بشكل او باخر في اعادة النظر في قضايا التنمية الفكرية والنهضوية للمجتمعات الاسلامية ومن هذا الباب فلا غرابة ان يكون بين المدرستين المدرسة التي انتمى لها سليم والمدرسة التي انتمى لها الوردي تجاذبات والغاء للمدرسة الاخرى نتيجة الاختلاف في المنهجية الخاصة به لقيادة نهضة مجتمعية رائدة في مجال التغيير المجتمعي ومنها ما ورد على لسان سليم حول مدرسة علي الوردي وغيره من المفكرين الذين انتموا لنفس الخط الفكري.

يقول سليم في الدلالة على الذوبان في حضارة الرجل الابيض" لقد ظهر في بلاد الاناضول ضياء البكوك منظرا للذوبان والتبعية الثقافية وظخار كمال اتاتورك

منفذا لافكاره باصرار اهوج يشبه اصرار البعثيين وامثالهم من اصحاب الهوس"التقدمي الثوري" وظهر في مصر سلامة موسى وقاسم امين ولطفي السيد وطه حسين وعلي عبد الرازق وعلى الصعيد السياسي ظهر دعاة القومية الذين كان جمال عبد الناصر عصارتهم بل حصيلة افكار المهزومين الذين ذكرت بعضهم " ويكمل سليم قائلا" لقد حاول طه حسين ان يهز اركان الاعجاز القراني بكتابه الشعر الجاهلي ،ثم دعا صراحة لتغيير هوية مصر في مشروعه الثقافي اللاهث خلف الغرب :مستقبل الثقافى في مصر، وكان علي عبد الرازق في عقد الثلاثينات قد شكك ان يكون في الاسلام نظام حكم وبذل جهدا من اجل تكريس هذا الاتجاه في كتابه"نظام الحكم في الاسلام" وتناول اخرون جوانب اخرى وقد بلور ساطع الحصري البديل القومي للاسلام في ضوء ثقافته الغربية وتطلعاته شطر اوربا، وشهد العراق امثال منيف الرزاز والياس فرح وعفلق وعلي الوردي وهادي العلوي تنفيذ المشروع الى احمد البكر وصدام واضرابهم "وفي بلاد المسلمين الاخرى امثلة حية لهذه المسيرة الذليلة الجبانة "[1] وفي هذا القول لدينا اختلافات واضحة مع العلامة سليم ومنها:

ــ اختلاف مدرسة المفكر سليم الواضح مع مدرسة سلامة موسى ومن سار على خطه التنويري وهذا الاختلاف يدلل الاتجاه الاسلامي الذي كان يتبناه سليم وانبثاق الاصلاح والتجديد من الاسلام واليه والانطلاق الى العالم اجمع واختلافه مع الذين ياخذون كل شيء من الغرب.وكما راينا كيف ان سليم يختلف مع علي عبد الرازق على سبيل المثال في نظرته الى اصول الحكم في الاسلام ولكنه سياتي فيما بعد وكما سنبين في ثنايا هذا الكتاب ويطابق ما ذهب اليه عبد الرازق من ان الاسلام سيفشل في الحكم ان طبق كنظام اسلامي في العراق. وكما سنرى.

---

[1]– محمد باقر الصدر رائد الحركة التغييرية في العراق،مصدر سابق،ص58

ثامناً: الفرض للاسلام يساوي الكفر في نظر سليم

الاسماء التي ذكرها سليم كلها ذات شأن كبير وفضل على النهضة العربية الحديثة والتفكير الحديث بضرورة التحديث الفكري في المجالات كافة وعلى راس هذه الاسماء عميد الادب العربي العلامة طه حسين الذي له الفضل الكبير في اعلاء شأن اللغة والذي كان مؤرخا بارعا ومنصفا اما ان نحكم عليه من خلال كتابه في الشعر الجاهلي فهو ما كان الغرض منه الطعن في القران كما ظن سليم بل كان يستخدم منهجية التشكيك في الشعر الجاهلي وفق النظرة الديكارتية التي كان يتبناها هذا الاديب والمؤرخ الفذ اما ان مشروعه لاهث خلف الغرب كما يصفه سليم فهذا امر غير صحيح على الاطلاق كان طه حسين منصفا في تعامله حتى مع التاريخ والدليل على ذلك ان كتابه الفتنة الكبرى لم ترض عليه عموم العالم الاسلامي لذكره فضائح الصحابة والمقربين التي وقعت في حرب الجمل وصفين وغيرها فمشروع طه حسين ليس عيبا ان ياخذ اساسه الفكري التطوري من الغرب كما نفعل اليوم نحن مع الحفاظ على مكتسبات هويته الثقافية الفذة .وهذا ما فعله. اما علي عبد الرازق ومحاولته ان يقول ان ليس في الاسلام نظام حكم فهذا ليس ضربا بالاسلام كما يظن المفكر سليم بل على الاطلاق هذه رؤية حضارية تحاول ان تبعد الاسلام عن ادارة الدولة لان الاسلام ثابت واالسياسة متغيرة فادخال الثابت على المتغير سيسهم في خراب الثابت فبالنتيجة فان خير ما فعلوه هؤلاء الذين ينتقدهم عز الدين سليم هو المطالبة الحقيقية بفصل الثابت عن المتغير لاحترام الثابت اكثر والتجربة خير برهان فعندما ادخل الدين في السياسة في العراق الحديث خرب الدين والتدين وظل الناس ينظروا لكل انسان يحمل دين على انه يحمل دجل ،بسبب الصورة

السيئة التي رسمت على الدين بل حتى ان عز الدين سليم طالب بهذا الفصل عندما طالب بحكومة الانسان وعدم المطالبة بالحكومة الاسلامية وذلك في معرض رده على سؤال وجه اليه من قبل اذاعة ا لبي بي سي حول ماذا يكون موقفكم من الاجماع على حكم ديموقراطي بعيدا عن حكم الاسلام؟ اجاب المفكر : حقيقة نحن نعتقد بالنسبة الى تطبيق الاسلام لا بد ان يعتمد على قضيتين ،القضية الاولى : لا بد ان تقبل به الامة، واي فرض للاسلام يساوي الكفر ،يعني فرض الاسلام على الناس يساوي الكفر – فلينظر القارئ التاويلي لكلام المفكر سليم الذي يدل على عمق تفكيره ورؤيته الثاقبة ونظرته النهضوية العالية التي فاق بها الكثيرين من المفكرين حتى من المدرسة التي انتمى اليها.

فجمال الدين ومالك بن نبي كانوا يتمنون قيام حكم اسلامي اما المتطلع لكلام المفكر هذا يتبين له خطورته – فلا يصح ان نفرض الاسلام على احد، وانما لابد ان تقبله الامة بدليل قوله في القران " ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم " حتى يرضوا هم بالاسلام ويقبلوه فان فرض الاسلام على الناس حينئذ لا يمكن ان يؤدي الى قيام حضارة اسلامية ..القضية الثانية ،ان الاسلام يعتقد بالتدرج ،وافضل طريقة لنا في هذه المرحلة على الاقل لعدة عقود من الزمن في هذا البلد المدمر ،نحتاج ان ندعو الى حكومة الانسان التي تتوافر فيها الحرية المسؤولة والعدالة الاجتماعية والقضاء المسؤول الذي يراعي الناس ولا يفرق بين جنسياتهم وبين مذاهبهم ،اذا قامت عندنا هكذا دولة فهي تحقق لنا ثلاثة ارباع اهداف الاسلام"[1] ومن خلال هذا الطرح يتبين مدنية عز الدين سليم ودعوته الصريحة بفصل الدين عن السياسة في مجال الحكم وكما سيتبين لنا من خلال طرحه " كلا لتسييس الدين ونعم لتديين السياسة " بمعنى تخليقها وكما سنراه في خضم البحث ويتبين كذلك من كلام

---

[1]– مقابلة اجراها مراسل اذاعة BBC البريطانية مع عز الدين سليم في اب 2003

المفكر الخطير هذا رؤيته لعدم فرض الاسلام على الناس وانما احترامه كدين يؤمن به الشعب ويحترم دستوريا وعدم فرضه وانما حكومة الانسان الاشمل من الاسلام هي التي ستحكم الامة ،وهذه النظرة هي التي امن بها سليم وهي التي تجعل منه رجلا للنهضة والاصلاح والفكر المتقدم وهو بالنتيجة يشابه ما ذهب اليه المفكرون الذين انتقدهم فيما سبق من حديثه ولكن من حيث لم يشعر.

بل ان سليم يطالب بانفتاح العقل المسلم على الوجود الرحيب وانطلاقه في ارجائه بحثا عن المعرفة دون ان تكون ثمة منطقة محرمة عليه اللهم الا اذا كانت ليست في حدود طاقاته وامكاناته 1وبالتالي سليم يبعد اي تابو عن عقل الانسان بل يركز على جوانب حرية العقل فلا توجد منطقة محرمة للبحث فيها لدى سليم سوى بعض الجوانب الغيبية التي لا تسمن ولا تغني من جوع على طاولة البحث الفكري والعلمي .

وبالتالي فهو يشابه اركون في نظرته هذه حيث ان اركون ومن قبله ابو حيان التوحيدي الذي تاثر به اركون كثيرا يؤمنون بالتمرد الفكري ضد كل قسر أو إكراه على العقل والفكر فالتوحيدي هضم الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري، بما فيها الثقافة الصوفية، بالإضافة إلى براعته في اللغة. كما لاالعصر يمكن القول أن أبا حيان التوحيدي كان يتميز بالقلق الابستمولوجي (المعرفي) مما جعله يمر باستمرار من علم إلى آخر. كما لا ينبغي نسيان كذلك شجاعته وجرأته، فقد تجرأ على كتابة مؤلفه مثالب الوزيرين ضد الصاحب بن عباد وابن العميد الوزيرين المشهورين صاحبا السلطة والسطوة، وكانت شجاعته تكاد أن تكون انتحارية**.** يرى محمد أركون أن الصوفية هي تيار متزهد، إنها تيار فكري يمتلك معجمه اللغوي والتقني الخاص به و له خطابه المتميز به ونظرياته المتفردة.

---

[1]– عز الدين سليم، مكانة الانسان في الاسلام، دار الكتاب، بغداد، 2005، ص 66

والتجربة الصوفية بمفهوم أسلوب ديني يستخدم الشعائر الفردية و الجماعية من أجل جعل الجسد والروح يتواكبان ويساهمان في عملية تجسيد الحقائق الروحية، موجودة في مختلف الأديان.

والتأمل الصوفي هو عبارة عن تمرين فردي ومستقل عن الشعائر والفرائض التي تؤديها الجماعة.

والإسلام يحبذ التواصل المباشر بين المؤمن و خالقه دون وساطة.

وقد أدينت الصوفية من قبل البعض كابن الجوزي. كما أنه من المعروف أن الحلاج قد أعدم بعد قد كان لفظ العبارة الشهيرة "أنا الحق"، وقد كان ذلك في وقت تتلاقح فيه وتتقاطع عدة تراثات ثقافية وعدة تيارات فكرية. كما راح الصوفيين في البداية يعلقون الوعي بالزمن وعالم الأشياء لكي يتوصلوا إلى وحدة الوجود التي تميز بها ابن عربي، لكن في الوقت ذاته ظلوا متغرسين بقوة في الساحة الثقافية والفكرية. ومن بين هؤلاء الحسن البصري والمحاسبي والجنيد، وهناك الجانب الاجتماعي والسياسي للحركة الصوفية، إذ أن الزبائن الأقرب للصوفيين هم أولئك الناس المرتبطين بالأوساط المسحوقة و بالفئات المهمشة. وقد تطورت العلاقة بين الصوفية والطبقات الكادحة بعد القرن الحادي عشرالميلادي باتجاه ربط الصوفية بالمعارضة، ثم تطورت في القرن 13 نحو الارتباط بالمرابطين والأولياء الصالحين المحليين. وفي نظر محمد أركون أن انتصار الاتجاه الصوفي بعد القرن 13 ارتبط بانهيار الحضارة العربية الإسلامية وولوج مرحلة الانحطاط.

ومادام الغرب تعرف على الإسلام المرابطي، لذا كون صورة سلبية عن الدين الإسلامي، و بالتالي فليس من الغريب أن يتهم الإسلام والمسلمين والعقلية الإسلامية بالتواكل و الكسل والجمود و الاستسلام لما هو مكتوب.

وكل تلك التفسيرات وسوء التفاهمات لازالت تغذي حتى اليوم المتخيل الغربي عن الإسلام، أي التصور الخيالي عن الإسلام. وقد ركز محمد أركون على ظاهرة

اعتبر من الضروري دراستها وهي فشل الفكر العلمي والسلطات السياسية في فهم الحركات الدينية وفي السيطرة عليها وتخصيص حيز ملائم لتمكينها من التعبير عن نفسها حتى لا تخرج عن الخط وتحدث الأضرار حول النموذج القومي المستعار من أوروبا.

يرى محمد أركون أن بروز النموذج القومي في العالم الإسلامي العربي أدى إلى تحويل مجموعة من الإشارات التي ظلت شغالة في الوعي الجماعي. لقد استعارت البلدان الإسلامية والعربية النموذج القومي من القوميات الأوروبية.

وتم إقامة في كل بلد دولة غداة الاستقلال. وأصبح عليها تحمل مسؤولية البلاد ومواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصادياً وثقافياً.

ورغم التباينات الكبيرة بين دول العالم الإسلامي والعربي يمكن، في نظر محمد أركون، اعتبار بعض معايير للتمييز بينها، إذ يمكن التمييز بين الدول التي عرفت استعمارا سكانيا أو الوصاية السياسية أو المحافظة على الاستقلال النسبي.

من بين الأولى هناك المغرب والجزائر وتونس، ومن بين الثانية هناك إيران والعراق واليمن ومن بين الثالثة هناك تركيا والجزيرة العربية. وهناك حدث بارز وظاهرة تاريخية أثرت بشكل أو بآخر على قيام النموذج القومي بعد الاستقلال، وهي القضاء العنيف والمفاجئ على الدولة الخليفية بعد دخول المغول إلى بغداد.

ورغم أن العثمانيين حاولوا إعادة بعث الخلافة بصفتها سلطة مركزية تمارس دورها على كل أرجاء دار الإسلام، إلا أنهم لم يستعيدوا لقب الخليفة ولا لقب الإمام وإنما استعملوا لقب السلطان. آنذاك كانت الأمة كيان ذو جوهر ديني يرتبط أعضاؤها بواسطة الأخوة الروحية. علما أنه من الناحية العرقية الثقافية والسوسيولوجية كانت الإمبراطورية تشمل مناطق متنوعة ومختلفة.

وهذا ما سيبدو بجلاء بعد ذلك من جراء التركيبة المجتمعية والتعددية على الصعيد العرقي الثقافي والطائفية الدينية. علما أنه من المفروض- حسب الخطاب

القومي العربي- أن مثل هذه الوضعية لا ينبغي أن توجد (مذهب واحد، حزب واحد...)، وهذا ما أدى إلى عدم الاعتراف بالواقع الفعلي. وقد دفع العالم العربي على الخصوص ثمنا باهضا على هذا الخطأ التاريخي و المغالطات المحتقرة للمكونات الحقيقة للمجتمعات العربية .وزاد الطين بلة غياب المرجعية المؤسساتية لماض إسلامي ألغي منذ زمن طويل وانجذاب الدول العربية والإسلامية لنماذج القومية للدول الأوروبية. فقد تم إقامة دولا قومية في ظل فراغ مؤسساتي مرتبط بتاريخ الخلافة أو الأمارة ودون الأخذ بعين الاعتبار آمال وطموحات الفئات العرقية- الثقافية التي ظلت مهمشة من طرف أصحاب القرار.

التفكير في اللامفكر فيه:

لقد دعا محمد أركون إلى التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما تم و يتم إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح في هذا الصدد على استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة والاهتمام بها.

إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين.

وما دام الأمر كذلك سيبقى التفكير يصاحبه دائما ما لا يمكن التفكير فيه، يتم العرض عنه وتجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.

وحسب محمد أركون فان الدراسة العلمية بالتأكيد أنها تخلق جو الهدوء وجو الاعتراف بالآخر واحترامه، لا جو مصادمته. فإذا اكتفى المسلمون بسطح المعنى وسطح الخطاب، فإنهم سيظلون متشبثين بفهم يلغي التاريخ، وبذلك يبتعدون عن الواقع التاريخي إذا هم ظلوا متشبثين بالنصوص دون ربط وظائفها بالضرورات التاريخية والواقع التاريخي.

فحالة الفكر المنفتح كانت سمة الثقافة العربية الإسلامية أيام ازدهارها وقوتها، حيث كانت ثقافة منفتحة على الآخر ثقافيا ومعرفيا، وتلقت منها شعوب أخرى مختلف المعارف الفكرية دون تخوف أو انغلاق أو تعصب، خلافا لما نشهده الآن من تعصب وخوف من الآخر وعدم احترامه، أي الخوف المعرفي منه.و زادت الوضعية صعوبة مع انتشار الثقافة الشعوبية، وفي ستينات وسبعينات و ثمانينات القرن الماضي زادت الوضعية سوءا في المجتمعات العربية ما دامت حكوماتها لو توفق في تدبير شؤون بلدانها مما ساهم في سيادة حالة من الجهل والتعصب والعنف الاجتماعي والسياسي.

وهكذا اتسع مجال اللامفكر فيه في مرحلة نتبنى فيها الحداثة المادية ولا نتبنى في نفس الوقت الحداثة الفكرية والفجوة لا تزال تتعمق بين الحداثتين.

فمدرسة سليم هي مدرسة تنتظم فيها الافكار الاسلامية التنويرية والأفكار التقدمية في الحكم من قبيل الديمقراطية وغيرها والتي انتقدها كفكر غربي في بداياته الفكرية ولكنه امن بها كمنهج بديل عن الحكم الاسلامي في رؤيته الفكرية النهضوية بل اعتبر ان مراعاة وتطبيق حكومة الانسان المتمثلة بالديمقراطية هي التي ستحقق ثلاثة ارباع اهداف الإسلام.

اما نقده لحركة القوميين فهو نقد جلي وواضح ورائع تماما لان هذه الحركة السياسية البغيضة التي قادها جمال عبد الناصر وتيار القوميين العرب هي حركة استبدادية سيئة للغاية كرست تخلف العرب ووحدتهم على اساس غير صحيح لانه من الخطأ ان نقول ان هنالك امة عربية بل هنالك امم عربية والا ما هو وجه التشابه بين العراقي والمغربي والكويتي والاردني وهكذا فلكل شعب رؤيته الخاصة اما الذي ياتي ويقول انهم امة واحدة فهذا من الغباء فلقد اجاد سليم بانتقاد هذه الحركات سيئة الصيت اما انتقاده للمفكر النهضوي الرائع : سلامة موسى ، فهو يصب في نفسه الاتجاه من ناحية ان مدرسته تختلف عن مدارسهم ويعتبر ان

مدارسهم قد وافقت الغرب تماما وهذا القول فيه صواب من ناحية ان سلامة موسى كان مستغربا تماما حتى انه دعا الى ترك الهوية ،وهذا مما حاربه سليم.

اما انتقاده الى علي الوردي وهادي العلوي واعتباره السلسلة هذه من النهضويين هي سلسلة ذليلة وجبانة وينتمي لها عفلق وصدام والبكر فهذا مما وقع فيه سليم ضمن خطأ استراتيجي كبير يسجل عليه لان هذه الاسماء هي اسماء نهضوية قادت نهضة العراق الحديث بامتياز لاسيما العلوي والوردي وكان من المفروض على سليم ان يوضح وجهات نظره في كلا المفكرين من ناحية اخطاءهما المنهجية اما ان يهاجمهم باعتبار مسيرتهم ذليلة وجبانة فهذا من باب الغاء الاخر الذي وقع فيه سليم على الرغم من كونه لا يؤمن به منهجية وتطبيقا وهذا واضح مما عرضنا له ولكنه كان يخالف هؤلاء بالكثير مما ذهبوا اليه ويوافقهم بالكثير ومما وافقهم به الاهتمام بالانسان كقيمة عليا ، وهذا يجسد انه كان يوافقهم في جزء من المسيرة ، كذلك كان غير موفقا باعتبار هذه السلسلة من العلماء النهضويين كالوردي والعلوي مرتبطة بسلسلة صدام والبكر فهذا مما يسجل على مفكر بحجم سليم عمل على الغاء الشأن النهضوي البارز والكبير المتمثل بعلي الوردي على الرغم من اختلافنا الفكري في جزء مما جاء عند الوردي لاسيما منهجيته في الاصلاح التي خاطبت الفرد العراقي وعممته على المجتمع وهذا مما يخالف المنهج الاجتماعي الحديث وقد تناولنا هذه المسالة في بعض مؤلفاتنا الفكرية عن العلامة الدكتور علي الوردي . كما انه وفق الوردي في وعاظ السلاطين والاشارة اليهم وقد سماهم سليم بوعاظ المساجد وكما سيتبين لنا.في القادم من الفصول. ويشيد العلامة سليم بالجهود الفردية التي قام بها بعض علماء المسلمين من محاولة التجديد في الفكر الاسلامي من قبيل الدفاع عن الاسلام وانه دين قادر على ان يساير مفاهيم كالديمقراطية والاشتراكية وان تفسر الايات القرانية تفسيرا علميا يساير الواقع العلمي ثم يبرهن سليم على ان الموجات الفكرية الثقافية التي سادت العراق في الخمسينيات كانتشار الفكر الماركسي

والاشتراكي والديمقراطي وثقافة اليسار العربي واجهه في المقابل فقر كبير في الاطروحات الاسلامية على المستوى الواقعي ووصل الامر بالعلامة سليم بمهاجمة الحوزة العلمية بالنجف التي تكلم عن انها لم تستطع بتاتا مواجهة المد الثقافي الغربي في العراق والمنطقة قائلا " لقد كان العراق في الخمسينات ومطالع الستينات من أسوا البلدان في المنطقة من ناحية فقره للثقافة الاسلامية الحديثة التي تستجيب لطموحات المسلم المعاصر.. لقد كان الشاب في تلك المرحلة لا يكاد يجد عن الاسلام غير الابحاث الحوزوية التخصصية ذات الاسلوب التقليدي غير المنسجم مع ذوق العصر، او الدراسات التاريخية التقليدية واذا وجد شيئا فانه يجد بعض مؤلفات سيد قطب مثلا" والذي يراقب سليم فانه لا يطعن بتاتا بالديمقراطية او الاشتراكية او غيرها من المذاهب الفكرية ولكن هو يسال سؤال ويقول اين هويتنا كعرب ومسلمين من مواجهة هذه الثقافة الوافدة؟

لذلك كانت منهجية سليم في اختياره لحكومة الانسان منهجية عالمية بامتياز فهو مفكر عالمي اممي يؤمن بالانسان كقيمة عليا واختار هذا الاسم في نظري لكي تكون له هوية واضحة المعالم تختلف عن عناوين فكرية من قبيل الاشتراكية والديمقراطية وغيرها . ومن خلال حديثه الصريح والخطير السابق يوجه انتقادا لاذعا كبيرا للحوزة العلمية التي لم تستطع سوى انتاج ابحاث تخصصية ذات اسلوب تقليدي والاهم من هذا الكلام انها اي الابحاث غير منسجمة مع ذوق العصر وكذلك الدراسات التاريخية ذات الاسلوب التقليدي المزعج كذلك والتي جعلت الشباب العراقي والعربي يتجه اتجاها كبيرا نحو الثقافة الغربية الوافدة مع وجود هذا الجمود على مستوى الفكر الاسلامي. بل يصعد العلامة سليم من هجومه على المتأسلمين باعتباره ان المنهج الذي كان يعرض المضمون الاسلامي لا يتناسب وروح العصر الحديث ابدا .

وهذه قمة التجديد التي تجعلنا نؤمن بسليم كمجدد ونهضوي بارز على المستوى العلمي في دراساته التي عرض لها ومن خلالها للاسلام بروح العصر الحديث. بل انه يشدد على ان يتم عرض كافة القضايا التاريخية بما يتناسب وروح العصر الحديث وادواته يقول حول عرض القضية الحسينية" فشعورا منا بحاجة الاجيال الجديدة من امتنا الى نمط جديد في طرح النهضة الحسينية يتناسب وروح العصر في ادواته التعبيرية وفي اساليب العرض فقد جاءت هذه المحاولة لدراسة تلك النهضة من اجل الاسلام والانسان فيجب النظر الى هذه الحركة بنظرة عصرية مع الاحتفاظ باصالتها الفكرية "[1] حيث يحدد المعالم الحضارية ضمن وجهة نظرته حول قضية الامام الحسين وكالتالي:

ــ احياء الهوية الثقافية للامة.

ــ الاصلاح السياسي لمسيرة الحكم.

ــ مقاومة الظلم ونهب الثروات وسوء التوزيع.

ــ بعث الروح المعنوية المتحدية للظالمين عند الامة.

كذلك فان الروح العصرية التي يطالب سليم من خلالها الدعوة الى القضية الحسينية واضحة تماما فهل الروح العصرية والنظرة العصرية هي استخدام القامات والزناجيل واللطم وغيرها من المفاهيم السيئة فهذا يدلل على ان هذه القيم يرفضها سليم بتاتا ويعتبرها ليست من النظرة العصرية التي توافق العصر الحديث ونظرة الاخر الى المجتمع.

---

[1]– عز الدين سليم، دوافع النهضة الحسينية، قراءة جديدة، مؤسسة الشهيد عز الدين سليم الثقافية، بغداد، 2005، ص11

ويتكلم عن الروح العنيفة والروح السيئة التي حكم الامويون فيها بلاد المسلمين ويفضح سليم تلك الاساليب السيئة التي حكم بها الاستبداد الاموي طوال حكمه السيء للامة الاسلامية.

يعتبر سليم "ان الماركسية والاشتراكية والراسمالية والديمقراطية هي ضد الاسلام"[1] وان محمد باقر الصدر قد كشف زيفها للامة وتامرها على الانسانية وهنا نتوقف مع سليم باعتباره ان الديمقراطية تتامر ضد الانسانية ثم ياتي ويؤمن بها ضمن منهجيته في حكم العراق حيث يقول "ان اهم ما ينبغي الاتفاق عليه بعد الخلاص من الدكتاتورية ،هو الايمان بعراق حر ديمقراطي، تعددي وان صناديق الاقتراع هي الحاكمة في مستقبل البلاد وان جميع الاديان والمذاهب والاعراف والقوى السياسية محترمة في ارادتها ومصالحها في اطار المصلحة الوطنية العامة التي تؤطر حركة المجتمع ومصالحهم واهدافهم الدينية والقومية والسياسية دون تجاوز لقطاع من الناس في بلادنا لحساب قطاع اخر " [2].

وباختيار سليم للديمقراطية كبديل عن الحكم الاسلامي يبرهن على عظمة الديمقراطية كنظام اشمل من النظام الاسلامي في الحكم الذي عمل وعلى طوال منهجيته التاريخية على الغاء الاخرين فلا بديل للديمراقطية الا الديمقراطية لذلك فعندما رفضها ابو ياسين بداية على انها اتية من الغرب غازية رفضها فكريا ولكنه عندما جاء الى التطبيق على الساحة العراقية لم يجد مناصا من ان يتخذ الديمقراطية سلما له جديدا لحكم العراق والا فكيف يستطيع قبول الجميع دون ان يكون للديمقراطية وجود حقيقي على الارض كما انه امن ومن خلال النص السابق

---

[1]- محمد باقر الصدر رائد حركة التغيير في العراق، م.سابق، ص 76

[2]- النص نقلا عن فرات عبد الحسن كاظم الحجاج، عز الدين سليم وفكره السياسي، المركز الوطني للدراسات الاجتماعية والتاريخية، البصرة، ط1، 2011، ص171

بالتعددية كجزء من الديمقراطية فالتعددية يجرى اليوم تناولها في اوربا على نطاق واسع وهي كلمة اوربية بالاصل من هنا اقول ان حديث سليم السابق حول الديمقراطية والتعددية يؤكد عالميته وكونيته وامميته فقد شمله الانتشار الكوني للخطاب السياسي للتعددية الثقافية فافكاره تؤكد اهمية التكيف مع الاختلاف والتنوع وقد تناولها قبله العلماء والباحثون الغربيون وواضعوا الخطط السياسية.

ان الخطابات السياسية والمعايير المشروعة للتعددية الثقافية التي دفع بها القانون الدولي والمنظمات الدولية هي تطور طبيعي ومنطقي لمعايير حقوق الانسان العالمية وهي تعمل داخل ضوابط تلك المعايير وبهذا المعنى يتجلى عمق وتدعيم ثورة واسعة ناشد بها سليم لحقوق الانسان في مجتمعه عندما يطالب بهذه المفاهيم الرائدة عالميا في مجال التعددية الثقافية . بل انه خطط لمستقبل العراق وراعى في تخطيطه التركيبة الواقعية للبلاد من حيث الاعتقادات الدينية والمذهبية والانتماءات القومية او السياسية ووضوح الاسس والمبادئ المتفق عليها التي ترعى مصالح الجميع في اطار المصلحة الوطنية العراقية واعتبر إن الإيمان بالتعددية هو الذي يحقق تجربة سياسية مستقرة للبلاد وان أي تلكؤ أو غفلة أو تجاوز عن وضع الأسس السليمة لعراق المستقبل، وسيوفر فرصا لهبوب رياح الفتن على البلاد في بلد يحتضن بؤرا تاريخية للتوتر حيث الآثار العميقة للطائفية والعنصرية القومية والديكتاتورية وهكذا نجد سليم بفكره الخلاق داعما أساسيا للديمقراطية وأسسها في حكم العراق والبلاد وإنها تمثل مع التعددية رؤية أساسية خالصة في تخطيط وحكم البلاد. كما ان المذاهب الفكرية كالاشتراكية والماركسية وغيرها لم يضعها منتجوها لمحاربة الاسلام بل وضعت كمناهج فكرية تقود البشرية الى صلاحها فكل ينظر للصلاح من زاويته ومنهجيته.

ثم يقسم سليم رؤى المفكرين العرب والمسلمين بصورة تجرديه تماما وهذه الصورة التجردية تتمثل بالتالي حسب رؤية سليم:

ـ رؤيته للمثقفين الذين يستقون ثقافتهم من الماركسية.
ـ رؤيته للمثقفين الذين يستقون ثقافتهم من الوجودية.
ـ رؤيته للمثقفين الذين يستقون رؤيتهم من الدارونية.
ـ رؤيته للمثقفين الذين يستقون رؤيتهم من العامل الجغرافي فالأمة التي تمتلك ثروات طبيعية من ماء وتراب ومناخ مناسب وثروات باطنية قادرة على صناعة الحضارة.

وبعض المفكرين وهذه اشارة منه الى مالك بن نبي قد افترضوا ان العامل الجمالي وظهور الفن في امة ما باعث اساس لنهضتها وحركتها نحو المجد وهذا ما اشرنا اليه في معرض حديثنا السابق عن المفكر مالك بن نبي.

ومنهم من يرى امتلاك القوة هو العامل الاساس والمؤثر في حركة الاحداث وصناعة الحضارة.

وبعض المفكرين من يحكم وسائل الانتاج في صيرورة الاحداث.

وبعضهم تاثر بالفيلسوف البريطاني توينبي في دراسته للتاريخ كما عند مالك بن نبي.

وكثيراً ما يركز سليم على التغيير كمنهجية اساسية في العالم الاسلامي للنهوض ويركز كذلك على اننا لم نضع العدة لمواجهة الفكر الاستعماري ولم نضع منهجا فكريا نقف به تجاه الثقافة الوافدة وهنا هو يشابه بن نبي الذي يقول" ينبغي ان نضيف بان مناورات الاستعمار للانتقاص من افكارنا اعني افتقادها فعاليتها في البناء الاجتماعي هي الاكثر خداعا ،وان نعترف في الوقت نفسه بانه لا يوجد في بلادنا اية وقاية تمنع هذه المناورات من النجاح بل العكس هو الصحيح" (1) كما ان عز الدين سليم يؤمن بالتغيير الرائع للمجتمعات.

---

[1]– مالك بن نبي، من أجل التغيير ، سلسلة مشكلات الحضارة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط5، 2006، ص16

تاسعاً : الدولة الوستفالية وضديتها مع مدرسة سليم في التعامل مع الاقليات

وستفاليا **Westphalia** وهي منطقة تأريخية في الجزء الشمالي الغربي من المانيا كانت في القرن الثاني عشر دوقية ،ثم جعل منها نابليون بونابرت في العام 1800 مملكة ونصب عليها اخاه ملكا وهي تؤلف منذ العام 1945 جزءا من المانيا الغربية قبل هدم السور ثم ضم هذا الجزء وسقوط الاتحاد السوفيتي والدولة الوستفالية مفهوم يقصد به سيادة الدولة القومية على اساس مبدأين: الاقليمية واستبعاد الاطراف الخارجية من هياكل السلطة المحلية بالتالي لم يكن حال الاقليات العرقية جيدة تحت نظام وستفاليا لسيادة الدولة القومية حيث توجه الخطط المختلفة نحو التماثل واستبعاد الاقليات باسم بناء دولة قوية متجانسة ولقد اغمض المجتمع الدولي عينه تاريخيا عن هذه المظالم لكن هناك في يومنا الراهن التزاما متناميا لعلاج هذا الموقف ويتقبل المجتمع الدولي على نحو متزايد ان دراسة الاقليات هي موضع اهتمام دولي مشروع وقانوني، وينبغي ان تخضع للمعايير الدولية وكحد ادنى فان هذه المعايير المتطورة تضع حدودا للوسائل التي تستطيع الدولة الوستفالية القومية ان تستخدمها لمتابعة رؤيتها للانسجام القومي غير ان هذه القواعد تقدم ايضا على الاقل ضمنيا رؤية بديلة للدولة الوستفالية التي ترى التنوع على انه واقع حقيقي ودائم ويحدد سمة نظام الحكم والتي تنظر الى التسامح على انه قيمة اساسية اذا نظرنا اليه في هذا الضوء فان الاتجاه نحو انتشار نماذج التعددية الثقافية يعد امرا مرغوبا فيه .فسليم يختلف مع الرؤية الوستفالية التي تقول ان بناء نظام قوي يعتمد على اذابة الاقليات فيه .اما هو فينظر الى الاقليات بالشكل التالي ويعتبرهم

اساس قوة الحكم وليس ضعفه فمفهوم التعددية اشتغل عليه سليم وبقوة المفكر الذي انزل الفكر الى حيز التطبيق يقول سليم في معرض حديثه عن نظام دستوري ثابت يحكم البلاد ويكون اساس قوتها الايمان بالملل والنحل الموجودة في البلاد دون الغاء لاحد وتماهي لاحد كما تعمل الدولة الوستفالية لاشاعة الحكم القوي بل ان سليم لديه الحكم القوي بالتنوع وهذا اساس نهضوي كبير لمدرسة سليم بالحكم " فنحن الاسلاميون والقوميون والعلمانيون والاكراد والعرب والتركمان نحتاج الى ان تحتكم حياتنا الى دستور ثابت يصوت عليه الشعب العراقي لا يفرض علينا كما نحتاج في نظامنا القادم الى نظام تعددي يقر بالجميع يقبل بالشيعي شيعيا ويغيره كذلك فلا بد ان تثبت الحالة التعددية للشعب ولمختلف القوميات والديانات ولا بد من الاعتراف بالتعددية السياسية والحريات كحرية الصحافة ولا بد من فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية والكل يعمل في ضمن اطار دستوري وايضا لا بد ان يكون الجيش بعيدا عن السياسة فلا يستعمل عصا بيد الحاكم يجلد بها الناس وعلى الحكومة القادمة ان تقيم حسن الجوار وعلاقات دولية تبنى على مصالح مشتركة".

اذن فمسار التعددية الثقافية عالي جدا في فكر سليم ،يصل الى درجة القبول بالاخر مهما يكن الاخر فكرا وتنظيرا وسلوكا واساس القوة لديه في الحكم الفرز للقوميات والطوائف اي التنوع وليس كما ترى الوستفالية التماهي للجميع ضمن مجتمع واحد هو اساس القوة للسلطة والبلد.